AUTHOR:

HAMELIN, OCTAVE

TITLE:

LE SYSTEME D'ARISTOTE

PLACE:

PARIS

DATE:

1920

Master Negative #

93-81428-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

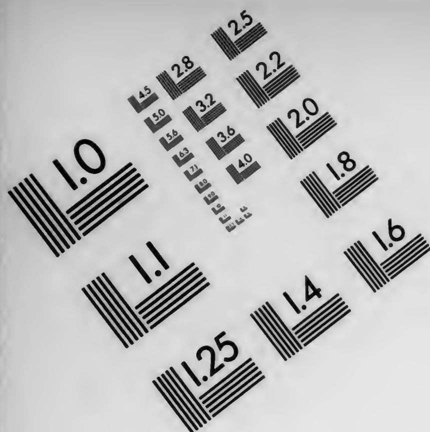
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Hamelin, Octave, 1856-1907.
Le systeme d'Aristote, par O. Hamelin ... publié par L. Robin ... Paris, Alcan, 1920.
iii, 427 p. 23 cm. (On cover: Collection historique des grands philosophes)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/19/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

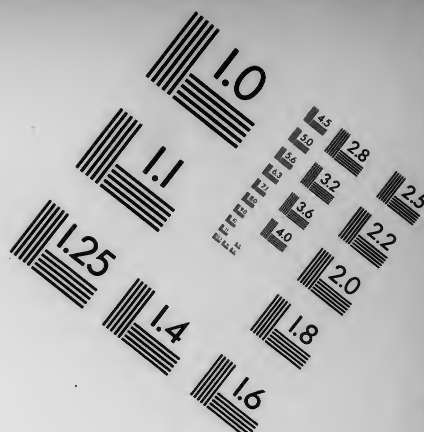



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

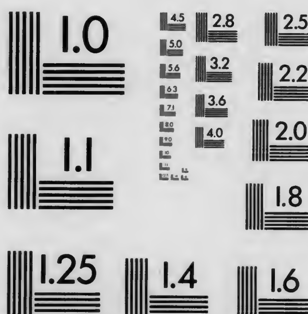
301/587-8202

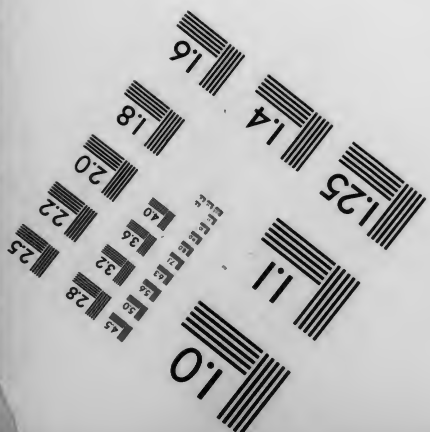
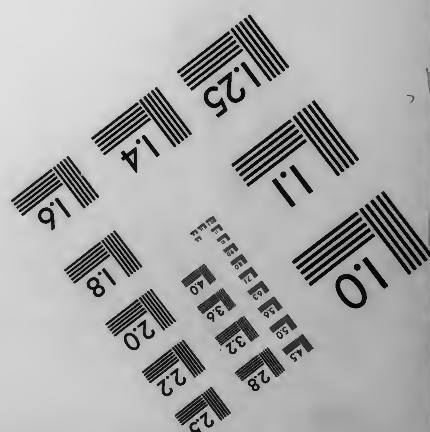


Centimeter

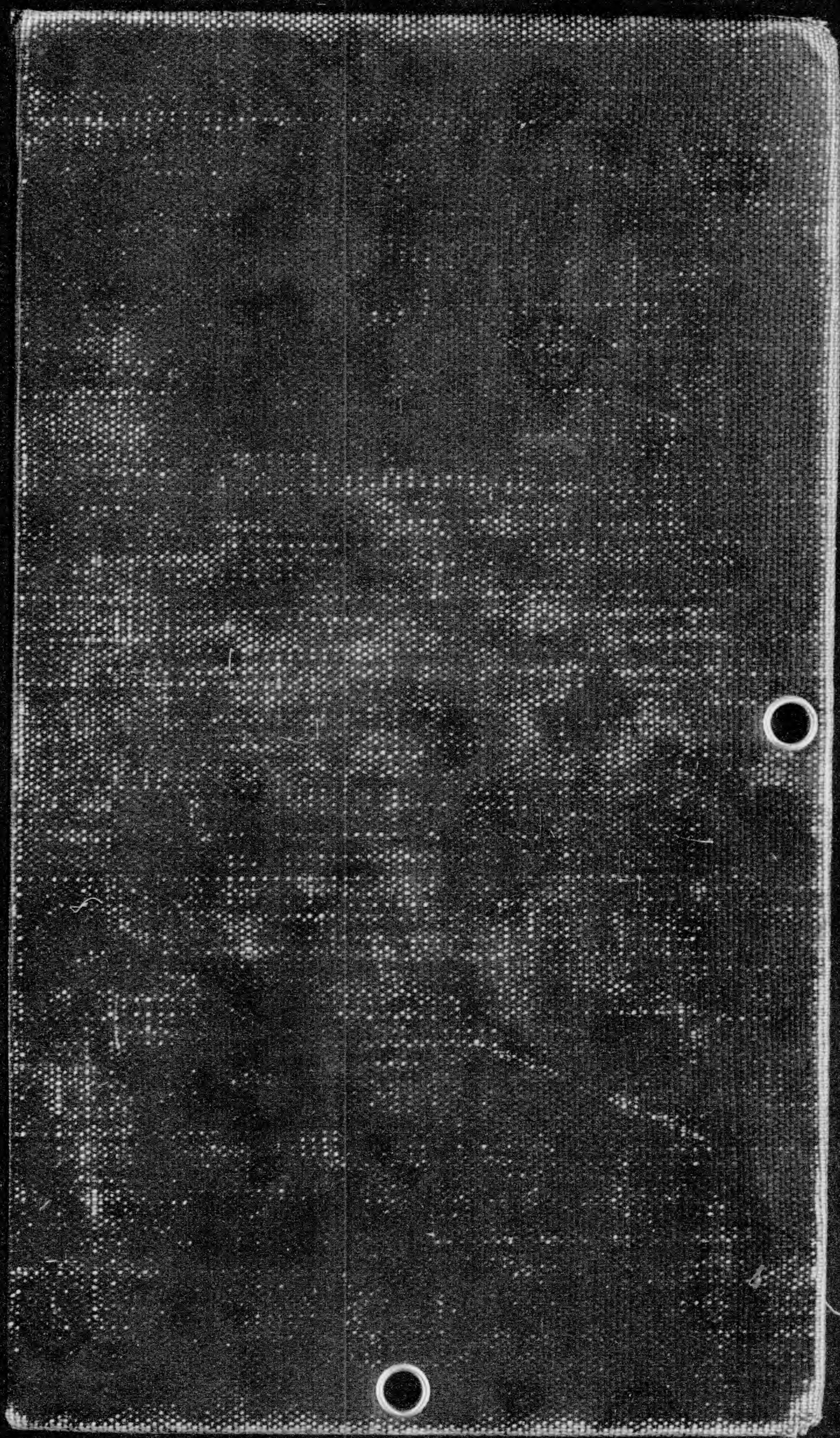


Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




SIGILLUM · COLLEGII · COLUMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

LE SYSTÈME
D'ARISTOTE

LE SYSTÈME
D'ARISTOTE

PAR

O. HAMELIN
Chargé de Cours à la Sorbonne

PUBLIÉ PAR L. ROBIN
Chargé de Cours à la Sorbonne

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1920

AVANT-PROPOS

Il serait superflu de rien ajouter à ce qu'écrivait M. Durkheim, dans la préface du *Système de Descartes*, sur ce qu'a été la partie proprement historique de l'enseignement d'Octave Hamelin. Ce qu'on doit dire cependant, c'est que l'étude de la pensée d'Aristote en est, sans nul doute, l'exemple privilégié. L'intelligence toujours pénétrante des doctrines s'y appuie en effet sur l'érudition la plus substantielle et la plus étendue, acquise par vingt-cinq années de constante familiarité avec les œuvres du maître et avec les interprétations qu'en ont données ses commentateurs. Il n'est pas un élève d'Hamelin qui ne garde le souvenir de ses explications d'Aristote, et pour eux c'est un regret que le public philosophique n'en possède pas d'autre témoignage que sa traduction, avec commentaire, du livre II de la *Physique*. Ce qui donnait à sa méthode son originalité profonde c'est qu'elle conciliait, avec une incomparable maîtrise, l'analyse philologique du texte, la détermination exacte du sens, où avaient excellé un Trendelenburg, un Waitz, un Bonitz, avec l'effort d'un penseur qui cherche, en vue de la culture philosophique, à dégager l'esprit des doctrines, à en mesurer la portée et l'efficacité.

Les leçons sur Aristote que contient le présent volume, professées à l'École Normale Supérieure en 1904-5, sont une synthèse de ces travaux particuliers. Aussi M. Durkheim en avait-il souhaité la publication, dès l'époque où il me confiait le soin d'éditer le cours sur Descartes. En 1914 cette publication était décidée et déjà préparée. La

guerre, puis les difficultés présentes que personne n'ignore, lui ont imposé un long retard. Au moment où elle va enfin se faire, élève d'Hamelin et de Durkheim, je veux apporter à la chère mémoire de ces deux maîtres de ma jeunesse, qu'a unis la plus noble et la plus confiante amitié, le pieux hommage d'une gratitude et d'un respect infinis.

Il me reste à dire quelques mots du manuscrit que j'ai été chargé d'éditer et des principes qui ont guidé mon travail. D'une manière générale, ceux-ci devaient être les mêmes que pour le *Descartes* (voir Préface, p. X). Hamelin avait, en effet, selon sa coutume, entièrement rédigé avec un soin minutieux la plupart de ses leçons. En outre il avait, de son vivant, donné la neuvième (*L'opposition des concepts*) à l'*Année philosophique* (XVI, 1905), en l'adaptant par quelques retouches à cette publication (1). Ma principale tâche était donc d'établir les notes d'après les indications du manuscrit, et en vue de l'utilisation pratique du livre comme instrument de travail. En revanche, pour la septième et la quatorzième leçon, la rédaction était incomplète, et la première leçon surtout ne comportait qu'un plan détaillé avec des références. Pour restituer l'une et compléter les autres, j'ai utilisé les notes, remarquablement fidèles (là où elle était possible, la comparaison avec le texte le prouvait), d'un des auditeurs du cours, Antoine Bianconi, tombé glorieusement à Mesnil-les-Hurlus, au cours d'une attaque, le 5 mars 1915, et dont la mort, à trente-deux ans, demeure un sujet d'affliction pour tous ceux qui savent ce qu'il avait déjà fait et ce qu'il promettait encore. Ai-je besoin d'ajouter que le travail délicat de complément ou de restitution, qui m'était ainsi imposé, a été accompli avec tout le respect dû à la pensée d'un maître ?

On remarquera enfin que ce cours sur Aristote ne traite pas avec une égale ampleur toutes les parties de sa philosophie et que ni la morale, ni la politique n'y sont abordées. C'est à la logique qu'est consacrée l'étude la plus

(1) Je me suis au contraire conformé à la rédaction primitive, qui s'accorde mieux avec celle des autres leçons.

approfondie ; sans doute les logiciens ne se plaindront-ils pas que j'aie conservé dans son intégralité (1), bien qu'elle fût hors de proportion avec le reste, la leçon sur les syllogismes modaux. Mais, tel qu'il est, ce livre n'en apporte pas moins un exposé vraiment *systématique* de la pensée d'Aristote. En dépit même des lacunes dont j'ai parlé, il méritait donc de recevoir le titre sous lequel il paraît aujourd'hui. Il donne en effet la clef qui ouvre la doctrine entière, et il apporte la lumière dans les parties même de ce vaste édifice qu'il n'a pas parcourues.

L. R.

(1) Dans cette leçon j'ai fait quelques emprunts à des brouillons très élaborés que Hamelin avait joints à la rédaction.

LE SYSTÈME D'ARISTOTE

PREMIÈRE LEÇON

VIE D'ARISTOTE

Il est sans doute incontestable, si l'on se place dans l'absolu, que la connaissance de la vie d'un philosophe, en permettant de reconstituer sa psychologie individuelle et sociale dans ses traits profonds et dans ses accidents, est de la plus haute utilité pour aider à comprendre les doctrines que ce philosophe a professées. Quand il serait vrai, comme nous sommes tenté de le croire pour notre part, qu'il faut, pour expliquer l'apparition des doctrines, se référer avant tout à des considérations qui ne sont ni psychologiques ni sociologiques, il resterait toujours que la psychologie et la sociologie pourraient encore nous apporter, relativement à certains points, beaucoup de lumière. Par malheur, nous sommes, en fait, souvent mal renseignés sur la vie de philosophes modernes, ou même contemporains ; nous le sommes plus mal encore en ce qui concerne la vie des philosophes de l'antiquité. La vie d'Aristote ne fait pas exception à cette règle, au contraire. Nous ne pouvons donc pas attendre d'une étude biographique sur notre auteur un grand profit pour l'intelligence de l'Aristotélisme. Nous tâcherons de nous attacher aux quelques points qui offrent le plus d'intérêt à cet égard. Cependant, ce que nous apprendrons peut-être le plus et le mieux, c'est qu'il est bien difficile d'avérer des faits positifs sur une vie qui s'est déroulée il y a plus de vingt siècles. Nous verrons à combien peu se réduisent les renseignements certains dont nous disposons, et combien, en revanche, il est relativement facile de réduire à néant les

indications fournies par la plupart des auteurs. Dans cette critique négative Zeller a excellé ; or c'est son travail que nous allons suivre dans l'ensemble ; car on ne voit pas qu'il soit présentement possible, même si l'on était bien armé, de faire beaucoup mieux que lui.

Il y a deux points que nous considérons comme les plus intéressants pour des philosophes : les rapports personnels d'Aristote avec Platon, et les procédés d'enseignement employés par Aristote. C'est sur ces deux points que nous comptons insister de préférence. Pour le reste nous tâcherons d'être court.

Nous possédons six biographies d'Aristote : 1° celle de Diogène Laërce (V, I) ; 2° un passage de Denys d'Halicarnasse dans les *Lettres à Ammée* (*Lettre* I, ch. 5) ; 3° Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ, par l'anonyme de Ménage ; 4° sous trois formes, la vie faussement attribuée à Ammonius ; 5° Hésychius de Milet, περὶ Ἀριστοτέλους ; 6° l'article de Suidas sur Aristote (1). La majeure partie de ce que nous pouvons tirer de sûr de ces diverses sources se ramène à ce texte de Denys (2), dont nous avons parlé et qui lui-même, à part l'addition de quelques déductions, ne diffère presque pas d'un passage de Diogène (V, 9-10), dont la source est évidemment la même. Cette source, ce sont les *Chroniques* d'Apollodore d'Athènes (3).

A cette source première et capitale il faut joindre quelques documents privilégiés. Le testament d'Aristote, que nous a conservé Diogène (11-16), paraît bien authentique : les bibliothèques alexandrines l'avaient recueilli en même temps que les œuvres du philosophe (4) et l'avaient sans

(1) Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*... Zweiter Teil, zweite Abteilung : *Aristoteles und die alten Peripatetiker* (3e Auflage, 1879), p. 2, n. 1.

(2) Cf. par exemple *Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt* H. Ritter *et* L. Preller, éd. VIII, 1898, texte 365.

(3) Sur Apollodore, voir V. Egger, *De fontibus Diogenis Laërtii*... (1881) p. 73, et F. Jakoby, *Apollodors Chronik, eine Sammlung der Fragmente* (Philolog. Untersuch. 16, 1902).

(4) Voir dans l'édition de l'Académie de Berlin, p. 1463 : *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta collegit* Val. Rose. Ces fragments sont joints au t. V. Une nouvelle édition, plus complète, fait partie de la collection Teubner.

doute tiré plus ou moins directement de la bibliothèque de l'école péripatéticienne. Il y a aussi des vers d'Aristote, contenant des renseignements précieux, et conservés les uns par Diogène, les autres par Olympiodore (1). Nous trouverons encore un ou deux passages d'Aristoxène de Tarente, le musicien, contemporain et ami de Dicéarque et, comme lui, philosophe péripatéticien ; quelques mots du Mégarique Eubulide ; deux extraits concordants, l'un de l'historien Timée de Tauroménium et l'autre, d'Épicure ; une épigramme de Théocrite de Chios (2) ; enfin des renseignements qui viennent d'Hermippe de Smyrne, érudit alexandrin, qui florissait vers 200 av. J.-C.

Hors de là nous n'avons plus que des témoignages récents, — qu'on ne peut plus accepter que quand ils s'accordent pour assurer en gros l'existence d'un certain fait, sur les détails duquel ils se contredisent presque toujours, — ou quand ce qu'ils affirment paraît une conséquence de ce qui est établi par les témoignages anciens.

Nous commencerons par relever un à un les points établis dans les *Chroniques* d'Apollodore, tels qu'ils ressortent des textes de Denys et de Diogène.

Aristote est né la 1re année de l'Olympiade 99 (384 av. J.-C.). Cette date est probablement déduite par Apollodore de celle de la mort, à 63 ans, dans la 3e année de l'Olympiade 114. Les autres témoins, indépendants ou non d'Apollodore, sont d'accord sur l'âge, à l'exception de l'inconnu Eumêlos : celui-ci fait vivre Aristote 70 ans. Mais, ajoute-t-il, πιὼν ἀκόνιτον ἐτελεύτησεν : ce qui suffit à nous édifier sur la valeur de la première indication (3). — Les renseignements relatifs au lieu de naissance et à la famille d'Aristote, que nous trouvons dans Denys et dans Diogène (V, 1), n'étaient sans doute pas dans Apollodore, puisque

(1) *Ibid.*, p. 1583.

(2) Diog. La. 11. Théocrite de Chios est un satirique contemporain d'Alexandre, mis à mort par Antigone, le père de Démétrius Poliorcète.

(3) Zeller, p. 2, n. 2. — Pour l'étude des textes relatifs à la chronologie d'Aristote, cf. Jakoby, *op. cit.*, p. 316-339.

Diogène cite ici, à propos du second point, une source spéciale; cette source est peut-être Hermippe (1). Toujours est-il que, selon tous les deux, Aristote était de Stagire, et le fait n'est pas douteux puisque, dans le testament, il est question de la maison paternelle de Stagire (D. L. 14). Ajoutons que Stagire, ville de la Chalcidique, était une colonie grecque et qu'on y parlait grec : on a donc tort de parler quelquefois d'Aristote comme d'un demi-grec; c'est un pur Hellène, aussi bon Hellène que Parménide, par exemple, ou qu'Anaxagore (2). Si, pour ce qui concerne maintenant les parents d'Aristote, Hermippe est, comme nous l'avons dit, la source de Denys et de Diogène, il témoignerait alors directement d'une fable, rapportée par l'un et par l'autre quant à l'origine de sa famille paternelle. Sa mère, nous dit-on, se nommait Phaestis ou Phaestias, son père, Nicomaque ; il était médecin et nous est donné pour un authentique Asclépiade; Suidas lui attribue six livres de *ἰατρικά* et un de *φυσικά* (3). La profession du père pourrait être importante par rapport à la formation de l'esprit du fils. Cependant nous savons que Nicomaque mourut de bonne heure, et, d'après le Pseudo-Ammonius, Aristote, après la mort de son père et de sa mère, aurait été élevé par un certain Proxène d'Atarnée dont le fils, nommé Nicanor, reçut plus tard du philosophe le même service et auquel il donna sa fille en mariage; le renseignement doit être exact, car le testament (D. L. 15) règle ce mariage et mentionne même le nom de Proxène (4). Il est par conséquent douteux que l'influence de Nicomaque sur l'esprit de son fils ait pu être bien profonde. Il n'est pas non plus sans importance, quoique d'un moindre intérêt au point de vue philosophi-

(1) Sur ce sot parfait, auteur de *βίοι* et d'un ouvrage en plus d'un livre *περὶ Ἀριστοτέλους*, voir Egger, *op. cit.*, p. 23-29. En raison de l'époque où il vivait et de ce qu'il était élève de Callimaque, on peut admettre qu'il devait être bien renseigné, au moins sur de gros points de fait. Cf. *ibid.*, 25-27.

(2) Zeller, p. 3, n. 2 et 3.

(3) *Ibid.*, p. 4, n. 1.

(4) *Ibid.*, p. 5, n. 6.

que, de savoir que Nicomaque était médecin d'Amyntas, sans doute le neveu de Philippe et que celui-ci supplanta : on s'expliquerait ainsi en partie le crédit dont Aristote a joui auprès des princes macédoniens.

Voilà en somme tout ce que nous savons d'Aristote avant son entrée dans l'école de Platon. Revenons au témoignage d'Apollodore, dans Denys et Diogène. Aristote avait dix-sept ans, autrement dit-il, était dans sa dix-huitième année, lorsqu'il se fit inscrire à l'Académie. Quand Eumélos (D. L. 6) place cet événement dans la trentième année de notre philosophe, ce sont là des fantaisies, dont il faut rapprocher les assertions de Timée et d'Épicure que nous rapporterons tout à l'heure (1). Aristote demeura dans l'École jusqu'à la mort du Maître, c'est-à-dire pendant vingt ans. — Au lieu de renseignements sur les études d'Aristote, nous n'avons guère que des racontars sans valeur. « Il serait de la plus haute importance, dit excellemment Zeller (p. 8), de savoir quelque chose d'exact sur cette période de la vie du philosophe, sur ces longues années d'études, pendant lesquelles il a posé les fondements de son prodigieux savoir et de son système propre. Malheureusement nos informateurs gardent un profond silence sur l'essentiel, sur la marche et les circonstances particulières de son développement scientifique, pour nous entretenir, à la place, de toute sorte de racontars malveillants sur sa vie et sur son caractère». C'est ainsi que, d'après Aristoclès de Messène, qui d'ailleurs n'en croit rien, Timée racontait *ἐν ταῖς ἱστορίαις* qu'il avait assez longtemps gagné sa vie à faire métier d'apothicaire, ou même de charlatan, et que, au dire d'Épicure, *ἐν τῇ περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπιστόλῃ*, Aristote, après avoir dissipé son patrimoine, aurait dû s'engager comme soldat, puis, y ayant mal réussi, se serait mis à vendre des drogues et n'aurait enfin trouvé son salut qu'auprès de Platon (2). Mais les ten-

(1) Grote (*Aristotle*, 1872, p. 3 sq.) fait à ces fantaisies trop d'honneur de les prendre au sérieux ; cf. Zeller, p. 6, n. 3.

(2) Voir les textes dans Zeller, p. 8, n. 2 et 3; pour la critique, p. 9, n. 1.

dances calomnieuses de Timée, celles d'Épicure qui a violemment dénigré tous ses prédécesseurs et ses contemporains, sont trop connues et il y a dans ces témoignages trop peu de vraisemblance interne, pour qu'on puisse leur accorder la moindre créance.

Au sujet des rapports d'Aristote avec Platon, nous rencontrons d'autres assertions plus intéressantes, mais qui ne sont encore sans doute que des médisances. Ici le texte le plus autorisé provient d'Eubulide, le successeur d'Euclide dans l'école de Mégare. Mais l'acharnement calomnieux d'Eubulide contre son contemporain Aristote était bien connu (D. L. II, 109), et d'ailleurs ce texte, bien compris, ne renferme aucune articulation grave (1). En outre, selon Diogène (2) et selon Élien (*V. H.* IV, 9 et III, 19), Aristote aurait, du vivant de Platon, élevé école contre école et même un jour, en l'absence de Xénocrate et de Speusippe, poursuivi de ses critiques le Maître, alors octogénaire, jusqu'à le forcer de quitter l'Académie (2). Ces allégations n'auraient par elles-mêmes aucun poids si elles ne trouvaient, ou ne paraissaient trouver, un appui dans une assertion d'Aristoxène dans sa *Vie de Platon*. Mais Aristoclès, qui la rapporte, ne manque pas d'indiquer qu'il n'est pas du tout certain qu'il y soit question d'Aristote (3). Il y a d'ail-

(1) Cette assertion d'Eubulide est rapportée aussi par Aristoclès ; voir le texte dans Zeller p. 10, n. 1. 1° Aristote, disait-il, n'était pas présent à la mort de Platon. C'est possible, mais il n'y aurait là rien de surprenant : Platon en effet est mort inopinément, *scribens est mortuus*, comme dit Cicéron, *De Senect.* 5, 13 (cf. Zeller, II, 1⁴, 427, 2). 2° D'autre part les mots : τά τε βιβλία αὐτοῦ διαφθεῖραι ne signifient pas sans doute, au sens littéral, qu'il ait *détruit* les livres de son maître, mais, au figuré, qu'il les a *déchirés*, ce qui ferait allusion à l'âpre critique dirigée par Aristote contre son maître. — Sur l'animosité d'Eubulide à l'égard d'Aristote, cf. Zeller, *ibid.* 246, 7 (tr. fr. III, 230, 4) et *infra*, p. 28, n. 2 et p. 69.

(2) Zeller, p. 10, n. 3 et p. 11, n. 2.

(3) Dans ce texte en effet (cf. Zeller, 11, 2) Aristote n'est pas nommé; mais, au dire d'Aristoclès, quelques-uns voulaient que, dans la phrase : καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ [sc. τῷ Πλάτωνι] τινὰς περίπατον ξένους ὄντας, le mot περίπατος se rapportât à Aristote. Or ce terme,

leurs des textes positifs pour établir qu'Aristote, à une époque postérieure au troisième et dernier voyage de Platon en Sicile, était resté fidèlement attaché à son maître. 1° Olympiodore nous a conservé un fragment d'une *Élégie* d'Aristote sur Eudème (1), dans laquelle il s'exprime avec la plus grande admiration sur le compte d'un maître qui ne semble pas pouvoir être Socrate, mais seulement Platon. 2° Aristote a édité certaines leçons de Platon qui, en raison de leur caractère, semblent être postérieures au dernier voyage de Sicile : elles portaient en effet sur l'Un et le Grand et Petit, sur les Nombres idéaux, bref sur des doctrines qui sont étrangères aux dialogues et que l'on connaît pour appartenir à la dernière période de la vie de Platon (2). 3° Denys dit expressément qu'Aristote, du vivant de Platon, ne fonda point d'école (3), et, s'il n'en avait été réellement ainsi, l'assertion d'Apollodore, qu'Aris-

comme le montre Zeller (13, 1), peut s'appliquer à d'autres écoles qu'à celle d'Aristote. Du reste, puisque d'après Aristoxène le fait en question se serait produit ἐν τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ, c'est-à-dire pendant un des deux derniers voyages de Platon en Sicile, qui seuls sont postérieurs à la fondation de l'Académie, Aristote n'aurait eu que vingt-quatre ans au moment du troisième, en 361/360 (cf. 11, 4). Il est plus vraisemblable que le témoignage d'Aristoxène vise Héraclide du Pont (cf. Zeller, II 1³, 424, 4 ; 989, 3).

(1) Fr. 623, p. 1583 *a* ; cf. Zeller, 12, 1. — L'Eudème dont il s'agit ne paraît pas être Eudème de Rhodes, mais plutôt ce condisciple d'Aristote dans l'école de Platon, qui mourut en 352 et en souvenir de qui Aristote composa son dialogue intitulé *Eudème*. Dès lors, c'est de cet Eudème, disciple de Platon, que parle Aristote, et non pas de lui-même, comme il arriverait si son élégie se rapportait à Eudème le Rhodien. C'est donc bien après le dernier voyage de Platon en Sicile qu'Aristote célèbre magnifiquement son maître. Au dernier vers, au lieu de οὐ νῦν, il faut lire μουνάξ (« nul ne peut jamais acquérir bien et bonheur *à part l'un de l'autre* »). Quant à « l'autel de l'amitié », c'est ici une figure de rhétorique. Sur tout ceci, cf. Zeller, *loc. cit.* Au reste l'élégie fût-elle adressée à l'Eudème, disciple d'Aristote, qu'il resterait toujours dans la bouche d'Aristote un éloge enthousiaste de Platon : c'est ainsi que paraît avoir compris Olympiodore.

(2) Cf. Zeller, *loc. cit.*, et II 1⁴, 416, 6 et 417, 1, 2; il s'agit des fameuses leçons *sur le Bien*.

(3) *Ep. ad Amm.* I, 7, p. 733 : συνῆν Πλάτωνι καὶ διέτριψεν ἕως ἐτῶν ἑπτὰ παὶ τριάκοντα, οὔτε σχολῆς ἡγούμενος οὔτ' ἰδίαν πεποιηκὼς αἵρεσιν.

tote resta vingt ans auprès de Platon, perdrait tout son sens. 4° Aristote se range lui-même parmi les Platoniciens, quand il emploie la première personne du pluriel pour rapporter des opinions platoniciennes (1). 5° Le célèbre passage de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote parle avec tant d'élévation de la peine qu'il ressent au moment de sacrifier, en philosophe, à la sauvegarde sacrée de la vérité ses sentiments personnels d'amitié à l'égard du fondateur de la doctrine des Idées, ce passage témoigne encore d'un affectueux et profond respect pour la personne du maître (2). 6° On peut ajouter que Théocrite de Chios reproche à Aristote d'avoir quitté l'*Académie* pour la Macédoine (3). 7° Enfin, d'après Strabon, Xénocrate accompagna Aristote dans ce voyage à Atarnée dont il sera question tout à l'heure, et il conserva par la suite avec lui d'amicales relations. Si Aristote avait manqué, aussi gravement qu'on le dit, à ses devoirs envers son maître, les faits qui viennent d'être rapportés seraient en contradiction avec ce qu'on sait du dévouement absolu de Xénocrate à l'égard de Platon (4). — On a cru, il est vrai, trouver une preuve du ressentiment que les procédés d'Aristote auraient inspiré à Platon dans le silence de celui-ci à l'égard de son élève. Mais comment aurait-il pu nommer Aristote dans des entretiens *socratiques* ou qui, d'une façon générale, sont supposés antérieurs à Platon lui-même (5)? Au surplus, on tend aujourd'hui à penser.

(1) Par ex. *Metaph.* A, 9, 990 *b*, 8, 22 : ... καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη... — κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν, καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας... Autres références dans Zeller, 15, 3. Il faut observer, de quelque façon qu'on doive expliquer le fait, que cette façon de s'exprimer ne se rencontre que dans les livres A et B de la *Métaphysique* et qu'elle ne se retrouve plus dans les passages du livre M où il y a identité de contenu avec le livre A.

(2) I, 4, *déb.* : il faut examiner le concept universel du Bien, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν, ὅσιον προτιμᾷν τὴν ἀλήθειαν.

(3) Voir le texte dans Zeller, 15, 6. Cf. *supra*, p. 3, n. 2.

(4) Zeller, p. 16, et n. 1 et 2.

(5) *Ibid.*, p. 13, n. 3.

depuis les nouvelles recherches sur la chronologie des dialogues, que plusieurs d'entre eux contiennent au moins des allusions aux objections élevées par Aristote, dans l'Académie même, contre la théorie des Idées. A la vérité ceci ne prouverait pas des relations amicales. Mais, sans insister plus qu'il ne convient sur ce que la tradition nous apprend de l'estime en laquelle Platon aurait tenu la pénétration de l'esprit d'Aristote et son zèle pour l'étude (1), il semble que les preuves précédentes doivent suffire : la vivacité de la critique n'a pas empêché l'estime et l'amitié chez le maître, le respect et l'admiration de la part du disciple.

Rien dans tout cela malheureusement ne nous renseigne sur les études d'Aristote à l'Académie. Nous n'avons aucun détail, et nous sommes réduits à penser qu'il n'a pu manquer d'y apprendre tout ce qui s'y enseignait. Peut-être a-t-il accordé à l'étude des sciences de la nature plus de développement qu'on n'avait coutume de le faire dans l'école de Platon (2). Il y a joint aussi sans doute une étude plus attentive de la rhétorique. Dès cette époque il donna probablement, sous le patronage de l'Académie, des leçons de rhétorique, pour lutter contre l'enseignement d'Isocrate (3), et c'est là, semble-t-il, ce qui a donné naissance à la tradition mensongère d'après laquelle, comme on l'a vu, il aurait ouvert, du vivant de Platon, une école rivale de philosophie.

Si maintenant nous revenons au cadre chronologique tracé par Apollodore et aux notices biographiques de Denys et de Diogène, nous voyons qu'Aristote, à la mort de Platon, se rend auprès d'Hermias, tyran d'Atarnée et d'Assos en Mysie, avec lequel il s'était lié pendant le temps que celui-ci avait passé dans l'école de Platon. C'est en l'honneur de ce prince, ou en souvenir de lui, qu'Aristote a écrit son

(1) Platon admirait à ce point l'ἀγχινοία d'Aristote qu'il appelait celui-ci, raconte Philopon, νοῦς τῆς διατριβῆς, « la tête de l'École ». D'après le Ps. Ammon., il le nommait « le liseur » (ὁ ἀναγνώστης). Cf. Zeller, 14, 1 et II 1[4], 989, 2.

(2) Zeller, p. 18. n 1.

(3) *Ibid.*, n. 2 et 3.

Hymne à la vertu. Hermias fut tué en trahison par les Perses, comme nous l'apprend Aristote lui-même dans l'inscription de la statue qu'il lui avait élevé à Delphes. On ne sait au juste si c'est avant cet événement, ou plus tard, qu'Aristote, après un séjour de trois années auprès de son ami, quitta Assos pour se rendre à Mytilène, en 345/4. Après la mort d'Hermias, il avait épousé la nièce ou fille adoptive de celui-ci, Pythias, dont il prescrit dans le testament que les restes soient réunis aux siens. Ajoutons tout de suite que, après la mort de Pythias, Aristote avait épousé Herpyllis, au dévouement de laquelle il rend hommage dans son testament, en même temps qu'il prend soin d'assurer son avenir et la recommande à ses amis ; c'est elle qui fut la mère de Nicomaque (1).

C'est de Mytilène que, en l'année 343 ou au commencement de 342, Aristote fut appelé en Macédoine par Philippe pour faire l'éducation d'Alexandre, alors âgé de treize ans (2). Sur l'enseignement qu'Aristote donna à son élève on ne sait rien de précis, et Plutarque est réduit à des suppositions (3).

Après être resté huit ans auprès d'Alexandre, Aristote revint à Athènes, en 335/4, et c'est là qu'il enseigna pendant une douzaine d'années, faisant preuve, aussi bien comme professeur que comme auteur, d'une extrême activité. Il avait choisi pour lieu de son enseignement le Lycée, gymnase attenant au temple d'Apollon Lycien. Sous les ombrages du jardin il se promenait en s'entretenant avec ses élèves : c'est de cette coutume (περιπατεῖν), et non de l'existence, commune à l'Académie et au Lycée, d'une galerie ou promenoir (περίπατος), que provient le nom de Περιπατητικοί, sous lequel on désignait les disciples d'Aristote ; du reste cette dérivation se justifie seule au point de vue de la langue. Il est difficile pourtant de croire que cette coutume fût constante, et que le maître n'y renonçât pas quand son auditoire devenait trop nombreux. D'après Aulu-Gelle, il donnait deux sortes de leçons, consacrant à la philosophie celles du matin, à la rhétorique, celles de l'après-midi (1). — Quelle était, d'autre part, sa méthode d'exposition? Zeller semble croire que c'était le dialogue socratique et qu'il n'y renonçait que par exception. Mais, d'abord, il semble bien que les témoignages contredisent cette manière de voir : les expressions dont se servent Cicéron, Aulu-Gelle, Diogène impliquent la continuité de son discours, et, en outre, Aristoxène dit formellement qu'Aristote indiquait le sujet et traçait le plan de sa leçon, avant de développer les points de détail (2). D'autre part, chez Platon lui-même, nous assistons à une transformation de la méthode socratique d'enseignement par le dialogue : l'importance de la forme dialoguée diminue progressivement et les derniers écrits de Platon sont presque des traités *ex professo*. Au reste, entre un tel procédé et les tendances générales de la méthode d'Aristote, il paraît bien y avoir une incompatibilité essentielle. Le dialogue suppose la maïeutique, ou, ce qui en est l'équivalent platonicien, la réminiscence : il s'agit seulement de se reporter à une sorte d'évidence intime. Pour Aristote, au contraire, enseigner c'est *démontrer* ; il a l'idée du moyen-terme et de la preuve ; nul besoin d'un retour sur soi de l'auditeur, ni qu'on lui demande son assentiment : on le contraint. — Notons enfin que, pour son

(1) Sur tout ceci, voir Zeller, p. 20 sq. avec les notes. L'*Hymne à la vertu* et l'inscription à la mémoire d'Hermias se trouvent dans les fragments, n°s 625 et 624, p. 1583, *b* et *a*. Pour ce qui se rapporte au Testament, voir Diog. La., 16 et 13.

(2) Diogène dit, il est vrai, qu'Alexandre avait quinze ans. Mais Apollodore ne pouvait ignorer que ce prince était né le 19 juillet 356. Il y a donc là une altération du texte (cf. Jakoby, p. 339). Quant à la prétendue lettre de Philippe à Aristote au sujet de cette éducation, au moment même de la naissance d'Alexandre, c'est un faux dont il est inutile de parler davantage ; cf. Zeller, 23, 3.

(3) Les deux lettres d'Alexandre à Aristote au sujet de la publication des ouvrages ésotériques, dont parle Plutarque sont fausses *vi materiae*, comme on le verra plus tard, p. 53, n. 3. Cf. Zeller, p. 23, n. 4.

(1) Sur ces divers points, voir Zeller, p. 29 (surtout n. 3-5) et 30 (surtout n. 1).

(2) Cf. Zeller, p. 30 sq. Les textes auxquels on vient de faire allusion sont cités par Zeller lui-même, p. 31, n. 2 (cf. 30, 3) et 3 ; p. 30, n. 2.

enseignement, Aristote eut besoin de collections et de livres. Bien que son testament soit d'un homme pourvu de richesses suffisantes, ses ressources personnelles, même jointes à celles de l'École, n'auraient peut-être pas suffi à faire les frais de ce matériel considérable. Il n'est donc pas impossible que, dans ce but, Aristote ait été aidé par Philippe et surtout par Alexandre. D'ailleurs, si vraisemblablement le meurtre de Callisthène dut amener quelque refroidissement dans leurs relations, il semble bien qu'Aristote ait toujours gardé de bons rapports avec son élève.

La mort de celui-ci fut pour le philosophe la source de graves dangers. On sait comment la Grèce se souleva contre la domination macédonienne. Sans doute Aristote n'avait jamais joué aucun rôle politique ; mais il n'en était pas moins connu pour appartenir au parti macédonien. On l'accusa d'impiété, parce qu'il avait célébré Hermias comme un dieu et, prétendait-on, lui avait, ainsi qu'à Pythias, offert un sacrifice. Mais, comme autrefois pour Socrate, l'accusation couvrait des motifs politiques. Devant ce péril, Aristote quitta Athènes pour se retirer à Chalcis, dans l'île d'Eubée, au cours de la troisième année de l'Olympiade 114, selon Apollodore, c'est-à-dire en 323. L'année suivante, probablement pendant l'été, il succombait à une maladie d'estomac, vers le temps où, dans l'île de Calaurie, s'empoisonnait Démosthène (1).

(1) Au sujet de l'accusation d'impiété, voir Zeller 38, 1 et 21, 1 *s. fin.* ; pour les griefs d'ordre politique, *ibid.*, 37,2 ; Aristoclès, en rapportant les divers motifs allégués, ouvertement ou non, pour perdre Aristote, en souligne l'inanité. Sur l'époque et les circonstances de la mort, cf. 40, 3, 4. — Du caractère d'Aristote, en l'absence de témoignages suffisants, il vaut mieux ne rien dire : les inférences à ce sujet sont aussi précaires que faciles.

DEUXIÈME LEÇON

LES CATALOGUES DES ÉCRITS D'ARISTOTE SES ÉCRITS NON SCIENTIFIQUES ; SES ŒUVRES DE JEUNESSE ET, EN PARTICULIER, SES DIALOGUES

Nous possédons trois catalogues des ouvrages d'Aristote, reproduits tous les trois par Rose en tête des fragments dans l'édition de Berlin. Les deux premiers sont ceux de Diogène et de l'anonyme de Ménage. Mais on voit au premier coup d'œil que celui-ci a beaucoup de parenté avec celui-là. Des 146 titres de Diogène, 132 se retrouvent dans l'anonyme, et, parmi les titres ajoutés par ce dernier, quelques-uns ne sont que des répétitions ou des variantes de titres mentionnés par Diogène. Si l'on tient compte en outre du fait que certaines particularités dans la notation des titres se rencontrent chez les deux auteurs à la fois, on ne peut douter que l'un ait copié l'autre, ou qu'ils aient eu une source commune. Selon l'opinion de Rose (1), c'est l'anonyme qui a copié Diogène, et, d'après Rose encore, suivi par Zeller (2), l'anonyme c'est ici Hésychius de Milet (vers 500 ap. J.-C.).

Ces deux conjectures ne sont peut-être pas des mieux appuyées. D'ailleurs il faut bien reconnaître que le catalogue de l'anonyme, disons le catalogue d'Hésychius, a eu, pour une de ses parties au moins, une autre source que Diogène et, peut-être, une autre source que celle de Diogène. Il s'agit de l'appendice, dont les n°s 147-158 (3) con-

(1) *Fragm.*, p. 1466, dans les notes.
(2) *Op. cit.*, p. 50, n. 3.
(3) *Fragm.*, p. 1468 *b*.

stituent des titres d'ouvrages capitaux et authentiques. Le fait d'avoir ajouté un second appendice, consacré à des écrits apocryphes, en les donnant pour tels (1), parle aussi en faveur d'Hésychius ou de sa source. Quoi qu'il en soit, il reste un fonds commun à Diogène et à Hésychius. Ce fonds est fait pour nous surprendre ; car, s'il mentionne nombre d'ouvrages inconnus ou incertains, en revanche il n'indique qu'une dizaine, ou, pour tout mettre au mieux, une quinzaine des ouvrages que nous connaissons (2). La source n'en saurait donc être, pour cette raison même, Andronicus de Rhodes, l'éditeur de notre collection aristotélique, ni même, après lui, Nicolas de Damas. Ajoutons que le Περὶ ἑρμηνείας, rejeté, à tort ou à raison, par Andronicus, est admis par Diogène dans son catalogue (3). Quelle est donc la source de la partie commune du catalogue de Diogène et du catalogue d'Hésychius ? Zeller conjecture que c'est Hermippe (4). Hermippe, selon Zeller, se serait contenté de relever celles des œuvres d'Aristote que possédait la bibliothèque d'Alexandrie. S'il a fait cela en croyant être complet, c'est digne de sa sottise, mais non pourtant du soin et du zèle qui lui étaient ordinaires (5). Reconnaissons du reste que cette hypothèse d'une collection aristotélique, fort incomplète à Alexandrie, explique bien le même défaut dans les catalogues de Diogène et de l'anonyme, et qu'une autre explication est difficile à trouver. Cependant l'hypothèse ne va pas toute seule : on s'étonne que la bibliothèque ait été si mal pourvue, car on sait avec quel empressement, principalement sous Ptolémée Philadelphe, on y recherchait les textes aristotéliciens. Sans doute les faussaires montraient-ils un égal empressement à profiter de ces dispositions, et, en un sens, il est bien vrai que l'abondance des faux implique peut-être l'absence des textes

(1) *Ibid.*, p. 1469 *b*.
(2) Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 52, n. 1.
(3) Zeller, p. 51-53.
(4) Il avait écrit une vie d'Aristote (cf. p. 4, n. 1) et en outre un catalogue des ouvrages de Théophraste, cf. Zeller, p. 53, n. 3.
(5) Cf. V. Egger, *De fontibus Diog. Laërtii*, p. 25.

authentiques (1). Il n'en demeure pas moins douteux que Hermippe ait fourni le fonds commun des catalogues de Diogène et d'Hésychius.

Notre troisième, ou, si l'on veut, notre second catalogue, présente un caractère très différent. On y cite incidemment Apellicon et Andronicus (2), et presque tous les ouvrages de notre collection s'y trouvent. L'*Éthique à Nicomaque* peut avoir été oubliée et les *Parva naturalia* peuvent avoir été réunis, pour abréger, sous les titres de deux d'entre eux, confondus d'ailleurs en un seul : *De memoria et somno* (3). Ce catalogue ne nous est d'ailleurs parvenu qu'incomplet. Il nous a été transmis par deux auteurs arabes du XIIIe siècle (4), Ibn-el-Kifti et Ibn-Abi-Oseibia, qui déclarent l'avoir emprunté à un certain Ptolémée, de la province de Rome. Ce nom n'est pas inconnu des écrivains grecs. David dit que Ptolémée, qu'il confond, il est vrai, avec Ptolémée Philadelphe, évaluait les ouvrages d'Aristote à mille livres. Or nous connaissons l'existence d'un péripatéticien du nom de Ptolémée, dont divers indices nous permettent de placer la vie entre 70 au plus tôt et, au plus tard, 220 ap. J.-C. ;

(1) Sur ces divers points, voir Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote* (1884), p. 76, n. 1 et p. 77, n. 2 : le texte, traduit dans la première note (et qui provient d'un commentaire des *Catégories* qu'on attribuait autrefois à Ammonius [le fils d'Hermias et l'élève de Proclus, vers 500 ; cf. Zeller, III 2^4, 893 sqq.], mais qui doit être restitué à Philopon [Jean d'Alexandrie, surnommé Philopon, disciple d'Ammonius, vers 530]) est particulièrement intéressant ; cf. Philopon (*olim* Ammon.) *in Categ.* 7, 22 éd. Busse (*Comment. in Ar. gr.* XIII, 1 ; *Scholia* publiés par Brandis dans le vol. IV de l'éd. de Berlin, 28 *a*, note). Voir aussi Élias (*olim* David) *in Cat.* 128, 5-9 éd. Busse (XVIII, 1 ; *Schol. Br.*, 28 *a*, 13-16) et Simplicius *Cat.* 8, 22-24 éd. Kalbfleisch (VIII ; *Schol.* 28 *a*, note). — Élie et David, probablement chrétiens comme Philopon, sont, à ce qu'il semble, des élèves d'Olympiodore le Jeune, disciple lui-même d'Ammonius ; cf. Zeller, III 2^4, 917, 4. Sur Simplicius, élève d'Ammonius et l'un des meilleurs commentateurs d'Aristote [vers 530], voir Zeller, *ibid.*, 909 sqq. — Cf. aussi *infra*, p. 67 sq.
(2) Nos 86 et 90 dans les *Fragm.* de Rose, p. 1469 sq. Au n° 87 on reconnaît en outre le nom d'Artémon (cf. *infra*, p. 16).
(3) N° 40. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 55, n. 3.
(4) Cf. Rose, p. 1469, note placée en tête du catalogue en question.

c'est celui-ci probablement qui est l'auteur du catalogue. Il faut remarquer que l'évaluation à mille livres des œuvres d'Aristote est celle même d'Andronicus. Telle que les deux auteurs arabes nous la donnent, la liste de Ptolémée ne contient plus que cinq cent cinquante livres environ pour les quatre-vingt-douze ouvrages cités (1). Peut-être, de l'identité primitive des chiffres et de la citation du nom d'Andronicus, pourrait-on induire avec quelque vraisemblance que le catalogue incomplet qui nous est parvenu par l'intermédiaire de ces auteurs arabes est, au fond, un reste du catalogue même d'Andronicus.

Quoi qu'il en soit, et même dans l'hypothèse la plus favorable, il faut avouer que nos catalogues, même celui de Ptolémée, ne peuvent pas nous être d'une grande utilité. Celle qu'on attendrait d'eux, ce serait d'établir l'authenticité des ouvrages qu'ils indiquent. Évidemment ils ne sauraient nous la fournir. La question d'authenticité ne peut être résolue que par un examen de chacun des ouvrages. Force est donc de les parcourir tous. Nous commencerons par les ouvrages non scientifiques, et, puisque nous n'aurons pas à revenir sur ces ouvrages si ce n'est d'une façon tout accidentelle, nous profiterons de la revue que nous allons entreprendre pour faire connaissance avec eux, du moins avec les plus caractéristiques d'entre eux.

Il ne semble pas qu'Aristote ait écrit un grand nombre de vers. Diogène (nº 145) et Hésychius (nº 138) mentionnent deux poèmes dont on ne sait pas si ce sont ceux dont les fragments nous sont parvenus. Ces fragments paraissent authentiques. L'*Hymne à la vertu* est d'une assez belle allure. Mais ce n'est ni du lyrisme de génie, ni de la poésie philosophique comme celle de Cléanthe (2).

Le catalogue arabe (nº 90) nous dit qu'Andronicus a connu vingt livres de *Lettres* ou peut-être seulement vingt lettres. D'autre part (nº 87), on nous parle de huit livres de *Lettres*, réunies par un certain Artémon. Ces lettres étaient célébrées comme des modèles. Il semble bien qu'il ne nous en reste

(1) Zeller, p. 54, n. 2 et p. 55.
(2) Zeller, p. 56, n. 1.

rien d'authentique, et il nous en reste de sûrement inauthentiques (1).

Passons maintenant aux écrits philosophiques qu'Aristote a composés pendant sa jeunesse. Les plus caractéristiques de ces écrits sont sans doute ses dialogues. Ce sont ces ouvrages qui figurent au commencement des listes de Diogène et d'Hésychius, en allant, semble-t-il, de ceux qui comptaient le plus de livres à ceux qui en avaient le moins. Rose donne des fragments qu'il rapporte à vingt-et-un dialogues. Quelques-uns sont évidemment apocryphes, par exemple le Μαγικός, qui est déjà signalé comme tel par Hésychius (nº 191). Pour d'autres on reste dans l'incertitude : par exemple, le Γρύλλος ἢ περὶ ῥητορικῆς, le Πολιτικός, le Σοφιστής, l'Ἐρωτικός, le Συμπόσιον, à plus forte raison le Μενέξενος dont nous n'avons aucun fragment. En général, les fragments des dialogues précédents ne nous fournissent pas de raisons internes décisives pour prononcer l'inauthenticité. D'autres paraissent plutôt authentiques : tel le Περὶ εὐγενείας, qui parle de la bigamie de Socrate, allégation controuvée sans doute, mais qu'on rencontre de si bonne heure chez les Péripatéticiens qu'elle a tout l'air de provenir du maître. D'autres sont garantis par des raisons plus sérieuses. Tel, d'abord, le Περὶ εὐχῆς, dont un passage rappelle de près un endroit célèbre (VI, 508 e sq.) de la *République* de Platon (*Fragm.* 1483 *a*, 24). Tel ensuite, et surtout, le Περὶ ποιητῶν, auquel il semble bien qu'Aristote lui-même se réfère, quand, dans la *Poétique* (chap. 15, *fin*), il renvoie à une discussion contenue dans les ἐκδεδομένοι λόγοι. L'ouvrage paraît du reste avoir été employé comme authentique par Ératosthène et par Apollodore (2).

Mais, parmi les dialogues, il en est trois qui l'emportent de beaucoup sur les autres par leur importance. Ce sont : *Eudème* ou *De l'âme*, le Περὶ φιλοσοφίας et le Περὶ δικαιοσύνης.

(1) *Ibid.*, n. 2. — Sur l'*Apologie*, qu'Aristote aurait écrite en réponse à l'accusation d'impiété dirigée contre lui, sur l'*Éloge de Platon*, sur le *Panégyrique d'Alexandre*, voir *ibid.*, p. 57, n. 1 et 2. L'authenticité d'écrits portant ces titres est plus que douteuse, et il suffira de les avoir mentionnés en passant.
(2) Zeller, p. 61, n. 1 et 2. Cf. en outre *infra*, p. 47 sq.

Nous reviendrons tout à l'heure sur le contenu des deux premiers. Du Περὶ δικαιοσύνης, il ne nous est resté aucun fragment caractéristique (*Fragm.* 1487 *b* à 1489 *a*). Cet ouvrage, en quatre livres, cité par Cicéron dans la *République*, déjà critiqué par Chrysippe selon Plutarque, et visé par le grammairien Démétrius lequel est probablement antérieur à Cicéron, ne peut manquer d'être authentique. Sa place au premier rang dans les catalogues de Diogène et d'Hésychius le désigne comme dialogue (1). — L'*Eudème* n'est pas seulement cité par Plutarque, par les commentateurs d'Aristote ; il l'est encore par Cicéron, et, bien mieux, il semble résulter indubitablement d'un rapprochement de textes que c'est bien à lui qu'Aristote nous renvoie dans le *De anima* (2). — Le Περὶ φιλοσοφίας est cité par Philodème et, d'après lui, par Cicéron dans le *De natura deorum* (I, 13, 33) ; Aristote lui-même y renvoie dans la *Physique* (3). Sans doute on peut dire avec Heitz et Zeller qu'Aristote n'a pas l'habitude de désigner ses dialogues par leur titre. Mais il faut bien reconnaître d'autre part, avec Zeller aussi, que le renvoi ne peut viser ni le Περὶ τἀγαθοῦ qu'Aristote n'aurait jamais désigné par l'expression Π. φιλοσοφίας, ni la *Métaphysique* (Λ, 7, 1072 *b*, 2), parce qu'Aristote ne pouvait guère, dès la *Physique*, citer la *Métaphysique* qu'il a laissée inachevée. Il paraît donc que, somme toute, le Περὶ φιλοσοφίας soit garanti par le témoignage même d'Aristote, comme l'*Eudème*. Priscien et, d'après une induction, Proclus nous apprennent que le Περὶ φιλοσοφίας était un dialogue (4).

Par son contenu et par sa forme l'*Eudème* est particulièrement remarquable. Nous y trouvons un Aristote tout platonicien pour la doctrine et, autant que possible, pour

(1) *Ibid.*, p. 58, n. 3.

(2) I, 4 *début,* cité *infra*, p. 48, n. 1. A propos de ce texte, voy. Philopon, *De an.* 141, 22 ; 142, 4 (éd. Hayduck [*Commentar. gr.* XV]), cité dans les *Fragm.* 1481 *b*, 20 sqq. Cf. Zeller, p. 58, n. 1.

(3) II, 2, 194 *a*, 35 : διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα · εἴρηται δ'ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. Cf. Bonitz, *Index Aristotelicus* (vol. V de l'éd. de Berlin), 104 *b*, 28.

(4) Zeller, p. 58, n. 2 ; cf. p. 64, n. 1.

le style. Ce dialogue est une imitation du *Phédon*. Un passage de Cicéron, dans le *De divinatione* (I, 25, 53) nous apprend à quelle occasion et sur quel thème il fut composé. Un songe avait annoncé à Eudème, cet ami d'Aristote dont nous avons déjà parlé (p. 7, n. 1), une suite d'événements, dont les premiers se réalisèrent, mais non le dernier qui était son retour à Chypre, sa patrie, après cinq années ; à ce moment même, en effet, Eudème mourut à Syracuse. C'est donc sans doute à son âme que le retour promis par le songe dut être accordé. C'est ainsi que la mort de son ami inspira à Aristote un écrit sur l'immortalité de l'âme. Il démontrait cette immortalité en réfutant la doctrine de l'âme harmonie (fr. 41), et il définissait l'âme comme une forme, εἶδός τι (fr. 42). Il s'appuyait sur l'idée de la réminiscence (fr. 35), et il insistait sur la vie séparée des âmes (fr. 37 et 39). Il allait même jusqu'à maudire le corps (fr. 35 et 36). Si maintenant nous considérons la forme, notons la place faite au récit du songe, par lequel s'ouvrait le dialogue (fr. 32), et, quant au style proprement dit, nous pouvons en juger par un fragment textuel assez étendu (fr. 40), que nous devons à Plutarque (1). Sous tous les rapports, ce dialogue paraît en somme porter la marque platonicienne ; ce qui s'explique par la date à laquelle il fut probablement écrit, peu de temps sans doute après la mort d'Eudème (352), alors que Platon vit encore et qu'Aristote, âgé de trente-deux ans, n'a pas cessé de faire partie du cercle platonicien, bien qu'il n'appartienne plus à l'École. Cependant il y a déjà des nuances. D'abord, pour le fond, on aperçoit dans quelques fragments (35 et 37) des indices d'on ne sait quel naturalisme aristotélicien. D'autre part, il ne semble pas que l'*Eudème* ait eu les caractères d'un dialogue platonicien : ce ne devait être un dialogue que dans la lettre, mais non dans l'esprit, et selon ce que Cicéron appelle ἀριστοτέλειον *morem : in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus* (*ad Att.* XIII, 19, 4). Autrement dit, c'est toujours l'auteur

(1) Voir la traduction de ce fragment en appendice à la fin de la leçon.

qui parle. De même, le style n'est plus celui de Platon : la phrase est trop *logique*, trop régulière ; ce n'est plus de la conversation, c'est du style oratoire et non exempt de recherche, ni d'apprêt. On ne s'étonnera guère, après cela, des jugements de Cicéron sur la langue d'Aristote : *flumen aureum orationis fundens Aristoteles*, écrit-il dans les *Académiques* (II, 38, 119), à propos, semble-t-il, du dialogue dont nous allons parler tout à l'heure ; il loue les « ornements » dont elle se pare (*De fin.* I, 5, 14), et il va même (*ad Att.* II, 1, 1) jusqu'à vanter les *Aristotelia pigmenta* ! (1)

Le Περὶ φιλοσοφίας doit, semble-t-il, dater d'un peu plus tard. Il est encore écrit très brillamment et dans une manière qui veut être platonicienne : ainsi le fragment 14 renferme une transposition de l'allégorie de la caverne. Mais, pour le fond, Aristote est déjà plus lui-même (2). D'abord Aristote se prononce contre la théorie des Idées et notamment contre les Nombres idéaux (*fragm.* 10 et 11) ; puis il affirme non seulement l'impérissabilité, mais l'éternité du monde *a parte ante* (fr. 17, 18). Il y donnait, paraît-il, une histoire du développement de l'humanité qui, tout en admettant les déluges périodiques, n'était plus platonicienne en ce qu'il n'y avait plus de commencement. Le goût de l'histoire et de l'érudition, en même temps que le sens critique, se montraient aussi dans cette partie du dialogue : ainsi, dans le fragment 9, les doutes sur l'authenticité des poèmes attribués à Orphée.

A côté des dialogues, mais en l'en distinguant, il faut mettre le Προτρεπτικός. Il n'est pas certain en effet que ce fût un dialogue, car l'ouvrage était, nous dit-on, non pas *dédié*, mais *adressé* à Thémison, prince de Chypre, non pas Θεμίσωνι προσγραφόμενος, mais πρὸς Θεμίσωνα γραφόμενος : ce qui s'expliquerait bien difficilement s'il s'agissait d'un dialogue.

(1) Il est vrai d'ajouter que, dans le second de ces textes, Cicéron ne fait pas de différence entre Platon et Aristote, auquel il joint Théophraste. Cf. p. 47, n. 4 et d'autres textes dans Zeller, 111, 1.

(2) Ainsi que l'établit Zeller, p. 59, n. 1, seconde moitié de la note (p. 60 sq.).

Une autre raison d'en douter c'est que le Προτρεπτικός a servi de modèle à l'*Hortensius* de Cicéron, qui n'était pas un dialogue. Bref nous sommes à son sujet très mal renseignés. En outre il ne nous en est parvenu qu'un petit nombre de fragments de contenu philosophique ; c'est dans l'un d'eux (fr. 50) que se trouve le célèbre dilemme par lequel Aristote établissait qu'il est impossible de se soustraire à la nécessité de philosopher (1).

C'est encore à la jeunesse d'Aristote qu'il faut rapporter d'autres écrits, relatifs à Platon ou aux philosophes antérieurs. Parmi ces derniers, il y en a dont nous n'avons que les titres, par exemple Περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους φιλοσοφίας (Diog., nº 93 ; anon., nº 84) ; Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος ; Προβλήματα ἐκ τῶν Δημοκρίτου ; Πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν, cité de seconde main par Philopon dans son commentaire de la *Physique*, etc. (2). Naturellement il n'y a rien à dire de leur authenticité. La question pourrait en revanche se poser avec plus d'intérêt à propos d'autres écrits analogues, dont nous n'avons aussi que les titres : Πρὸς τὰ Ξενοφάνους [cod. —κράτους] (Diog., nº 99), Πρὸς τὰ Μελίσσου (Diog., nº 95 ; anon., nº 86), Πρὸς τὰ Γοργίου (Diog., nº 98 ; anon., nº 89). On peut en effet se demander si ces écrits n'auraient pas été utilisés par l'auteur du traité, certainement apocryphe, *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, dont le titre doit du reste être corrigé en *De Melisso, Xenophane et Gorgia* (3).

D'autres, tels que le Περὶ τῶν Πυθαγορείων (*Fragm.*, 1510 *a*-1514 *a*), peuvent être authentiques, car les fables qui remplissent ce livre étaient peut-être données comme des

(1) 1483 *b*, 29, 42 ; 1484 *a*, 2, 8, 18 ; la formule se retrouve identique, sans qu'on puisse assurer que l'expression même appartient à Aristote : εἰ μὲν φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, καὶ, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον. Cf., sur le Προτρεπτικός, Zeller, 63, 1.

(2) P. 65, 23, éd. Vitelli (vol. XVI de la collection précitée).

(3) Ce traité n'est certainement pas de Théophraste ; il est probablement, comme l'a montré Diels (*Abhdl. d. berl. Akad.*, 1900), l'œuvre d'un Péripatéticien éclectique du 1er siècle de l'ère chrétienne. L'auteur est particulièrement mal informé en ce qui concerne Xénophane. Il semble que Simplicius ait eu l'ouvrage entre les mains.

fables (1). — Il n'y a rien à dire des extraits ou analyses de divers ouvrages de Platon dont les titres sont rassemblés par Zeller (2). Quant aux *Divisions platoniciennes* que mentionne le catalogue des Arabes (n° 59), sans doute il ne faut pas prétendre les retrouver dans l'opuscule que Rose a tiré d'un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Marc (3); mais Zeller ne paraît nullement fondé à nier qu'il ait jamais existé, de la main d'Aristote, des διαιρέσεις platoniciennes, et à prononcer qu'il n'a jamais existé que des διαιρέσεις aristotéliciennes. Nous penserons plutôt que nos Arabes signalent sans erreur un ouvrage authentique ; car Aristote critique quelque part (*De part. anim.* I, 2, 642 *b*, 10), comme contraires aux affinités des êtres naturels, certaines γεγραμμέναι διαιρέσεις qui ne peuvent être les siennes, d'autant qu'il s'agit de dichotomies, qui sont donc de Platon et qu'on ne peut identifier avec celles du *Sophiste* (220 b) (4). — Mais les deux ouvrages les plus importants de cette époque et de ce groupe sont le Περὶ τἀγαθοῦ et le Περὶ ἰδεῶν. Le Π. τἀγαθοῦ a été perdu de bonne heure : on a contesté à tort qu'Alexandre l'ait eu en mains ; mais, après lui, les commentateurs ne le citent plus d'original. C'était comme un compte-rendu des leçons de Platon (5). — Le Περὶ ἰδεῶν est une exposition et une critique de la théorie des Idées. Le fait qu'il se présente, non comme une partie d'un ouvrage dogmatique, mais comme un livre de polémique visant spécialement un auteur déterminé, donne à penser qu'il peut bien appartenir à la fin de la période de jeunesse. Syrianus (6) cite sans doute le Π. ἰδεῶν de seconde main,

(1) Zeller, p. 66, n. 1.
(2) P. 65, n. 4.
(3) P. 66, n. 2.
(4) Quoi qu'en pense O. Apelt, *ad loc.*, dans son édition du *Sophiste* (1897, refonte de l'édition de Stallbaum). Voir Zeller, p. 66, n. 2, p. 78, n. 4 et II 1[4], 437, 3.
(5) Zeller, p. 64, n. 1 et 2. Voir l'index des *loci aristotelici* dans l'éd. du commentaire de la *Métaphysique* par Hayduck (*Comment. gr.*, I) [Alexandre d'Aphrodisias, vers 200 ap. J.-C.].
(6) Dans son commentaire de la *Métaphysique*, publié par Usener dans le t. V de l'édition de Berlin et par G. Kroll dans la collection

mais Alexandre a bien l'air, puisqu'il donne des indications précises sur les endroits qu'il vise (fr. 183 *fin* et 184 *fin*), d'avoir eu le livre sous les yeux. Aristote, non seulement d'après Alexandre, mais, autant qu'on en peut juger par le texte même de la *Métaphysique*, s'est lui-même référé au Π. ἰδεῶν (1). Avec le Π. ἰδεῶν nous sommes loin de l'Aristote purement platonicien de l'*Eudème*. Lorsqu'il l'a écrit, Aristote avait repris toute son indépendance. Ce livre a tout ce qu'il faut pour avoir été le dernier de ceux qu'on peut rapporter à la jeunesse d'Aristote.

APPENDICE

Traduction du fr. 40, provenant de l'*Eudème* d'Aristote.

« Aussi est-ce pour eux chose excellente et souverainement heureuse que de franchir le terme. Et, non contents de croire que les morts sont dans la félicité et le bonheur, nous croyons encore qu'il y a de l'impiété à commettre contre eux quelque mensonge ou quelque blasphème, comme s'ils étaient devenus désormais des êtres meilleurs et plus excellents que nous. Ces croyances persistantes sont même parmi nous si vieilles et si grandement antiques, que personne n'a jamais connu leur origine dans le temps ni leur premier auteur, et qu'il se trouve au contraire qu'elles ont toujours régné dans l'infinité des siècles. Ajoute à cela qu'on trouve dans la bouche des hommes, transmis et répété à travers la multitude des années et depuis les temps antiques, ce propos… — Lequel ? dit-il. — Et lui, il reprit : Ce propos que le sort le meilleur est de ne

des commentateurs grecs, vol. VI, 1. Pour Alexandre, voir l'éd. de sa *Métaph.* citée dans la note précédente.
(1) A, 9, 990 *b*, 8 : καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη… — Cf. Zeller, p. 65, n. 1, 2, 3.

pas naître et que mourir vaut mieux que vivre. Beaucoup d'hommes en ont reçu la confirmation par des témoignages divers. C'est ce qui est arrivé, dit-on, au fameux Midas notamment, après la chasse où il prit Silène. Comme il l'interrogeait et lui demandait ce qu'il y a de meilleur pour les hommes et de plus souhaitable entre tous les biens, Silène, d'abord, ne voulut rien dire et, silencieux, refusa toute parole. Puis, violemment pressé, par tous les moyens, de prononcer une réponse, contraint et forcé, il parla ainsi : " Fils éphémères d'un dieu laborieux et d'une fortune rebelle, pourquoi me contraignez-vous de dire ce qu'il serait meilleur pour vous de ne pas savoir ? Car la vie est le plus exempte de chagrins quand elle ignore les maux qui lui sont propres. Ce qui vaut le mieux pour les hommes, ce n'est point de naître et de participer par là à la nature de ce qu'il y a de plus excellent ; ce qui vaut le mieux donc pour tous et pour toutes, c'est de ne pas naître ; et, après cela, le premier des autres biens possibles, mais le second des biens, c'est, étant nés, de mourir au plus vite. " Évidemment Silène voulait indiquer par là que l'existence dans la mort est supérieure à l'existence dans la vie. » (1481 *a*, 32-*b*, 18, cité par Plutarque *Consolatio ad Apollonium*, p. 115 B sq.).

TROISIÈME LEÇON

LES OUVRAGES SCIENTIFIQUES D'ARISTOTE

En faisant la revue des écrits proprement scientifiques d'Aristote, c'est-à-dire de ceux qu'il a composés pendant son second séjour à Athènes, nous ne procéderons pas tout à fait de la même manière que pour les écrits de sa jeunesse. Nous ne devions pas en effet revenir sur ceux-ci, pour deux raisons, l'une, qu'il ne nous en reste que des fragments, l'autre : qu'ils ne contenaient pas la pensée vraiment propre et caractéristique d'Aristote. Nous avons donc dû, en les énumérant, toucher à leur contenu, donner de ces écrits une idée sommaire, mais, dans la mesure du possible, complète. Les écrits scientifiques, au contraire, nous occuperont sans cesse jusqu'à la fin du cours, puisqu'ils seront nos sources. Aussi est-ce d'un point de vue tout extérieur que nous les envisagerons aujourd'hui, un à un. Nous parlerons seulement de leur authenticité et de la constitution de leur texte.

C'est là d'ailleurs une tâche bien suffisante pour l'étendue d'une leçon : ce serait même une tâche trop longue, si nous voulions parcourir tous les titres d'ouvrages dont nous parlent les auteurs. Mais nous nous garderons de la tentation d'être complets : il sera moins fastidieux et plus utile de faire un choix parmi les écrits trop nombreux qui ont circulé sous le nom d'Aristote. Nous nous attacherons donc exclusivement, en ayant soin de ne nous arrêter que sur les principaux, aux ouvrages qui composent la collection aristotélicienne, telle qu'on la trouve dans l'édition de Ber-

lin, et à ceux des ouvrages perdus qui ont quelque chance d'avoir été authentiques.

Les ouvrages scientifiques d'Aristote se répartissent aisément en cinq classes : logique, métaphysique, sciences de la nature, morale et politique, théorie des arts. Il s'agit là d'une *classification*, non d'un *ordre* que nous devions suivre plus tard dans l'exposition de la doctrine.

Comme il faut rattacher aux ouvrages de logique ceux qui traitent de la connaissance simplement probable, qui eux-mêmes ne font qu'un avec la rhétorique, les ouvrages de la collection aristotélique qui constituent le premier groupe sont les suivants : Les *Catégories*, l'*Herméneia*, les *Analytiques*, les *Topiques* avec la *Réfutation des arguments sophistiques*, la *Rhétorique* et la *Rhétorique à Alexandre*.

Le titre de Κατηγορίαι est celui que donnent nos manuscrits, et c'est probablement le vrai titre. D'autres titres, tels que περὶ τῶν δέκα γενικωτάτων γενῶν, s'expliquent comme des allusions au contenu du traité. Celui que nous citons a d'ailleurs un cachet plutôt post-aristotélicien. Andronicus nous parle d'un autre titre intéressant : τὰ πρὸ τῶν τόπων ; mais il ne le croit pas authentique et il donne une explication vraisemblable de son apparition (1). Par malheur, on ne voit pas qu'Aristote ait cité l'ouvrage par son titre. Zeller l'avait cru autrefois. Il admet maintenant, avec Bonitz (2), qu'Aristote, dans les passages en question, se réfère à la doctrine, mais non pas précisément au livre des *Catégories* en tant qu'ainsi intitulé. — Ce point est important, non seulement pour la question de titre, mais pour celle d'authenticité. En faveur de l'authenticité il faut dire, avec Zeller, que les renvois d'Aristote ont l'air de désigner un livre connu et facilement accessible ; que d'ailleurs nos Κατηγορίαι portent dans leur ensemble un cachet éminemment aristotélicien ; que les commentateurs anciens, qui rejettent comme apocryphe une autre rédaction des *Catégories*, maintiennent

(1) Dans Simplicius *Cat.* 379, 8, éd. Kalbfleisch ; *Schol.* 81 *a*, 27.
(2) *Ind. Aristotel.* 102 *a*, 19. Cf. Zeller, p. 67, n. 1, et, de même, pour ce qui suit.

l'authenticité de celle que nous connaissons ; enfin que les raisons qu'on a voulu faire valoir contre l'authenticité de l'ouvrage sont dépourvues de solidité. C'est ainsi que Prantl a été choqué d'y trouver, pour définir l'essence même des relatifs, que cette essence consiste en τῷ πρός τί πως ἔχειν (*Categ.* 7, 8 *a*, 31 et 39), car l'expression lui paraît déceler une main stoïcienne. Mais l'expression incriminée se retrouve dans les *Topiques*, dans la *Physique*, dans l'*Éthique à Nicomaque*. Les principales difficultés contre l'authenticité des *Catégories* viennent des cinq derniers chapitres, qui sont étrangers au sujet primitivement annoncé, pendant que, de son côté, le chap. 9, à la fin, tourne court et s'excuse de ne pas continuer jusqu'au bout l'étude des catégories, parce qu'on ne pourrait plus rien ajouter de nouveau et d'intéressant sur celles qui restent. Ces cinq derniers chapitres des *Catégories* ont été, depuis une haute antiquité, considérés comme un tout à part, car ce sont eux que la tradition désigne sous le nom de *Post-prédicaments*. Andronicus a déjà admis qu'ils avaient été ajoutés au texte par une main étrangère, et c'est même par là qu'il explique le titre πρὸ τῶν τόπων, substitué comme plus général au titre primitif de Κατηγορίαι. On ne sait si les *Post-prédicaments* sont originairement un fragment aristotélicien ; s'il n'en est pas ainsi, du moins ils semblent bien provenir des successeurs immédiats d'Aristote (cf. p. 131).

Le Περὶ ἑρμηνείας n'est cité dans aucun autre ouvrage d'Aristote (Bonitz, *Ind.* 102 *a*, 27). Il cite lui-même les *Analytiques* et les *Topiques* ; mais il a le malheur de citer aussi le *De anima* pour une proposition qu'on a grand' peine à y retrouver (Bonitz, *ib.*, 97 *b*, 49). Le chapitre 14, le dernier a été, selon Ammonius, passé sous silence par Porphyre dans son commentaire, et le même Ammonius rejette ce chapitre comme inauthentique. L'ouvrage tout entier était condamné par Andronicus (1). Mais, d'autre

(1) *De interpr.* 251, 27 ; 252, 8, éd. Busse (*Comm. gr.*, IV, 5 : *Schol.* 135 *b*, 10, 25). Sur l'opinion d'Andronicus, cf. 5, 28-6, 4 (*Schol.* 97 *a*, 19) et *infra*, p. 63, n. 2.

part, Alexandre (1) avait vivement combattu cette opinion, et, à son sentiment, Théophraste, en écrivant son Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, devait avoir sous les yeux notre *Herméneia*. Sans doute, comme le remarque Zeller, cette appréciation d'Alexandre n'équivaut pas à une citation de l'*Herméneia*. relevée dans Théophraste. C'est néanmoins un fait considérable. Au reste, comme l'admet Zeller, l'ouvrage ne contient rien qui ne soit conforme à la doctrine d'Aristote. De plus si, comme on l'a pensé depuis Zeller, ce livre contient des allusions aux Mégariques dont nous aurons à parler (cf. p. 167, n. 2), ces allusions, qu'elles soient ou non tout à fait primitives, prouveraient que le livre est d'Aristote (2), ou tout au moins qu'il appartient à la première génération péripatéticienne.

Il faut ou on peut, comme on sait, distinguer, dans les *Analytiques* les *Premiers* et les *Seconds*, les uns et les autres en deux livres, les *Premiers* sur le syllogisme, les *Seconds* sur la démonstration. Le commentateur Adraste (d'Aphrodisias, entre Néron et Marc-Aurèle) connaissait,

(1) *In pri. anal.* 367, 12-14, éd. Wallies (*Comm. gr.*, II, 1; *Schol.* 183 *b*, 1).

(2) Zeller, p. 69, n. 1. La relation dont il s'agit entre l'*Herméneia* et certaines théories des Mégariques a été mise en pleine lumière par Heinr. Maier dans une étude sur l'authenticité de cet ouvrage (*Archiv f. Geschichte der Philos.* XVII, 1899, 23-72; cf. surtout 28-35). Il a fait voir que les trois propositions dont se compose le célèbre argument de Diodore Cronos, « le triomphateur » (ὁ κυριεύων) sont toutes empruntées à Aristote, comme le prouve la ressemblance littérale des textes; que cet argument est l'écho ou même l'expression directe d'une réponse des Mégariques à l'attaque dirigée contre eux au début du ch. 3 de *Métaph.* Θ. On sait qu'Eubulide et son disciple Alexinus avaient soutenu contre Aristote de violentes polémiques, allant jusqu'aux personnalités les plus outrageantes et même les plus mensongères (cf. p. 6, n. 1). C'est donc à eux qu'il faudrait faire remonter, pour le fond du moins, le κυριεύων, si l'on ne préfère, ayant d'autre part des raisons pour regarder l'*Herméneia* comme un des derniers ouvrages d'Aristote, en maintenir l'invention tout entière au compte de Diodore, lequel pouvait avoir (l'anecdote rapportée par Diog. La. II, 111 le fait mourir en 307) une trentaine d'années au moment de la mort d'Aristote. Une hypothèse est d'ailleurs encore possible : c'est qu'Aristote aurait remanié l'*Herméneia* pour répondre à de nouvelles chicanes de ses adversaires.

nous dit-on, quarante livres d'*Analytiques*, dont quatre seulement tenus pour authentiques. Il y avait sans doute, et des contrefaçons d'Aristote, et des rédactions diverses, de sorte que peu importent le nombre de livres qui figurent dans les catalogues de Diogène et de l'anonyme de Ménage. L'authenticité des *Analytiques*, résulte de leur contenu interne, surtout pour les *Premiers* dont le contenu est si caractéristique et précisé par les additions ou corrections des premiers disciples. Nous savons qu'Eudème avait écrit des *Analytiques*, chose significative dans les habitudes des premiers Péripatéticiens; nous savons même que Théophraste avait écrit des *Premiers Analytiques*, et c'est de ces ouvrages que venaient les corrections ou additions dont nous avons parlé. Pour les *Seconds analytiques*, nous n'avons pas d'aussi précises références des deux premiers disciples. Cependant, chez des commentateurs anonymes, on trouve des expressions de Théophraste, rapportées par Alexandre, et une remarque d'Eudème qui paraissent s'appliquer à cet ouvrage. De plus, l'existence de *Seconds analytiques* de Théophraste, déjà impliquée par celle des *Premiers*, nous est attestée par Galien et par Alexandre. Aristote cite un grand nombre de fois les Ἀναλυτικά, sous ce titre et, d'autres fois aussi, en renvoyant à leur contenu sans les nommer (Bonitz, *Ind.*, 102 *a*, 30). D'autres titres : π. συλλογισμοῦ, π. ἀποδείξεως ou Ἀποδεικτική, employés par les commentateurs, ou déjà par Aristote, dans leurs formules de citation, ne doivent pas nous faire illusion : ce ne sont pas les vrais titres. Galien, en usant de Ἀποδεικτική, nous dit lui-même qu'il préfère cette désignation à la désignation consacrée. On a remarqué que les *Seconds analytiques* sont moins achevés que les *Premiers* et que les deux livres des *Premiers* ne paraissent pas avoir été écrits immédiatement l'un après l'autre (1).

Des ouvrages sur les éléments du syllogisme et le syllogisme en général et sur la démonstration, passons mainte-

(1) Zeller, p. 70, n. 1. Pour l'assertion de Théophraste, voir *Schol.* 240 *b*, 2, et, pour celle d'Eudème, 248 *a*, 24 (*Comment. gr.*, XIII, 3, p. 584, 17, éd. Wallies).

nant à ceux qui concernent la connaissance probable. Le plus considérable qui nous reste, ce sont les *Topiques*, en huit livres, dont le dernier et peut-être aussi le troisième et le septième paraissent avoir été écrits assez longtemps après les autres. Leur titre et leur authenticité sont prouvés par les citations nombreuses d'Aristote (Bonitz, *ibid.*, *a*, 40). Spengel a voulu établir que notre texte présente des lacunes, et il s'est fondé pour cela sur deux textes de la *Rhétorique* (I, 2, 1356 *b*, 10 et II, 25, 1402 *a*, 34). Mais le premier, bien examiné, n'exige rien de plus qu'une distinction du syllogisme et de l'induction, qui se trouve en effet dans les *Topiques* (I, 12), et, dans le second, les mots ἐν τοῖς τοπικοῖς peuvent s'entendre : « dans l'art de la topique ». — On a quelquefois distingué dans l'antiquité entre nos *Topiques* et un certain ouvrage intitulé Μεθοδικά ou Μεθοδικόν, et de fait Aristote (*Rhet.* I, 2, 1356 *b*, 19) emploie ce titre dans un renvoi ; mais nous avons vu que le renvoi s'applique aux *Topiques* (cf. aussi VIII, 2 *déb.*). Comme les *Topiques* constituent un ensemble doctrinal sur le probable (πραγματεία περὶ τὴν διαλεκτικήν) et que les premiers mots de nos *Topiques* indiquent qu'il s'agit de μέθοδον εὑρεῖν, de « découvrir une méthode » qui nous mette en possession de faire des syllogismes sur tous les ἔνδοξα, il est assez clair que les Μεθοδικά ne font qu'un avec les *Topiques* (1).

Le dernier des ouvrages de logique de notre collection est le Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων ou Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι. C'est très probablement à tort qu'on l'a séparé du précédent, dont il constituait sans doute, comme le veut Waitz (2), le neuvième livre. D'abord, en effet, Aristote renvoie à des passages du Π. σοφιστικῶν ἐλέγχων par les mots ἐν τοῖς τοπικοῖς (cf. Bonitz, *loc. cit.*), et, en second lieu, il dit que l'étude des sophismes fait partie de la dialectique. Si, dans d'autres passages, Aristote paraît distinguer les deux ouvrages, c'est simplement comme des parties d'un même tout (3).

(1) Zeller, p. 70, n. 2 (p. 72).
(2) Theod. Waitz, *Aristotelis Organon græce..., commentario instr.* (2 vol., 1844, 1846), II, p. 528. Cette opinion est approuvée par Bonitz, *Ind.* 102 *a*, 49.
(3) Zeller, p. 73, n. 1.

Aristote avait sans doute écrit d'autres ouvrages se rapportant à la logique. Mais, parmi les nombreux titres cités par les catalogues ou dans les auteurs, il y en a beaucoup sans doute qui se rapportent à des ouvrages qui n'ont jamais existé, ou à des ouvrages apocryphes, ou à des ouvrages de Théophraste pris à tort pour des ouvrages d'Aristote ; ou enfin il y a des titres qui font double emploi avec ceux des ouvrages que nous possédons, quand ce ne serait que le Περὶ συλλογισμῶν, en deux livres, des catalogues de Diogène (nº 56) et de l'anonyme (nº 54). Nous nous contenterons de signaler les ouvrages suivants : 1º un Περὶ καταφάσεως [καὶ ἀποφάσεως], qu'Alexandre (1) distingue expressément de l'*Herméneia* et qu'il paraît connaître de première main ; 2º le Περὶ τῶν ἀντικειμένων, identique peut-être au Περὶ ἐναντίων (Diog., nº 30 ; anon., nº 32), et dont Simplicius nous parle (2) avec quelque précision : ἀποριῶν πλῆθος ἀμήχανον, avec exemples à l'appui ; et c'est là en effet dans la doctrine d'Aristote une question difficile et épineuse : ouvrage certainement authentique et dont la perte, en raison de son importance, est tout à fait regrettable ; 3º c'est à tort sans doute qu'on a cru trouver dans les ἐπιχειρηματικοὶ λόγοι du *De Memoria* (ch. 2 *début*) l'indication par Aristote d'un autre ouvrage ainsi intitulé ; il s'agit simplement du chap. 1er du Π. μνήμης (3) ; mais Aristote n'en avait pas moins composé sous ce titre, ou sous un titre analogue : θέσεις ἐπιχειρηματικαί, un recueil de thèmes de développements dialectiques avec des exemples et des indications sur la manière de traiter le pour et le contre (4).

La rhétorique n'étant, selon Aristote (voir le début de la *Rhétorique*) qu'une dépendance de la topique, nous devons parler des ouvrages sur la rhétorique après les ouvrages sur la

(1) *Metaph.* 328, 18 Hayduck ; 286, 23 éd. Bonitz ; *Schol.* 680 *a*, 26.
(2) Dans son commentaire des *Catégories* 382, 7-9 (Kalbfl.), et, à plusieurs reprises (cf. l'index des *loci aristotelici* de cette édition). Voir *infra*, p. 134, n. 3.
(3) Zeller, p. 74, n. 7, vers la fin (p. 75).
(4) *Top.* 27, 17, éd. M. Wallies (*Comm. gr.*, II, 2) ; *Schol.* 254 *b*, 10. Sur tous ces ouvrages de logique et d'autres encore, voir Zeller, p. 73-75.

logique. — Peut-être Aristote avait-il donné des modèles de discours ; dans tous les cas, nos catalogues (Diog., n° 84 ; anon. n° 88), parlent d'un livre intitulé ἐνθυμήματα ῥητορικά. — Ce qui est sûr, c'est qu'Aristote avait consacré à l'histoire de la rhétorique un ouvrage célèbre, un résumé de tous les traités antérieurs aux siens : συναγωγὴ τεχνῶν, qu'a bien connu Cicéron (fr. 130 et 131, p. 1500). — Quant aux ouvrages sur la théorie de la rhétorique, il y en a trois principaux à considérer. La *Rhétorique*, au livre III, ch. 9 *fin*, renvoie à un ouvrage qu'elle appelle τὰ Θεοδέκτεια, et la *Rhétorique à Alexandre* (1, 1421 *b*, 1) porte ces mots : ταῖς ὑπ' ἐμοῦ τέχναις Θεοδέκτῃ γραφείσαις. On connaissait donc, avant Andronicus et même de très bonne heure, une *Rhétorique à Théodecte*, ou *de Théodecte*, dont il est question dans nos deux plus anciens catalogues (Diog., n° 82 et anon., n° 74) et dont parlent plusieurs auteurs, notamment Quintilien. Si le livre est authentique, c'était sans doute une « Rhétorique *dédiée à* Théodecte » (et non pas *publiée par* Théodecte), et, comme Théodecte ne survécut pas à l'expédition d'Alexandre et que d'ailleurs Alexandre avait fait, nous dit-on, la connaissance de Théodecte par l'intermédiaire d'Aristote, il a fallu qu'elle fût écrite pendant le séjour d'Aristote en Macédoine (1). — La *Rhétorique à Alexandre* qui fait partie de notre collection aristotélicienne est unanimement reconnue pour un ouvrage inauthentique, à cause notamment de la dédicace à Alexandre qui constitue le premier chapitre. Bien entendu, l'auteur s'inspire de la doctrine d'Aristote ; mais il ne cite pas, sauf le renvoi dont nous avons parlé, les livres d'Aristote. Inutile de dire qu'il n'est pas cité par eux. Diogène l'indique peut-être au n° 79 de son catalogue par les mots Τέχνη ά (2). — L'ouvrage incontestablement aristotélicien est la *Rhétorique*. Son authenticité résulte de son contenu. Toutefois il y a des interpolations et des transpositions : au livre II notamment, les chapitres 18-21 étaient primitivement avant 1-17. Le livre III tout entier paraît apocryphe.

(1) Zeller, p. 76, n. 2.
(2) Zeller, p. 78, n. 2.

Nous passons aux traités consacrés à la métaphysique Nous n'avons pas à revenir sur deux écrits de la jeunesse d'Aristote, le Περὶ φιλοσοφίας et le Περὶ εὐχῆς. Nos trois catalogues citent des ὁρισμοί ou ὅροι ; mais nous n'avons pas à leur sujet d'autres renseignements. Ils mentionnent aussi, et Ptolémée avec quelques détails, des διαιρέσεις, qu'il ne faut pas confondre avec les διαιρέσεις dont il a été question plus haut (cf. p. 22); mais rien ne confirme leur autorité. Sans doute, Aristote lui-même parle d'un ouvrage ou morceau d'ouvrage analogue, l'ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων (1). Mais Alexandre ne savait déjà plus (2) si les mots ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων désignaient un ouvrage particulier, ou un chapitre du traité *du Bien*. En somme, la métaphysique n'est représentée dans notre collection et ne l'a peut-être jamais guère été que par un seul traité, celui que nous nommons précisément *la Métaphysique*. L'ouvrage s'appelle dans le *De motu animalium* (6, 700 *b*, 9) : περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, et un grand nombre de textes d'Aristote rendent vraisemblable que c'est là le titre qu'il voulait lui donner (3). Le titre de μετὰ τὰ φυσικά qu'on trouve pour la première fois sous la plume de Nicolas de Damas, d'après un scholie de la *Métaphysique* de Théophraste, doit remonter à Andronicus, car Nicolas est son jeune contemporain. Ce titre, devenu tout de suite usuel, dérive de l'arrangement matériel des écrits par Andronicus, comme le dit bien Alexandre, et non, comme le voudrait Simplicius, de considérations internes (4). — Parmi nos auteurs de catalogues, Ptolémée cite la *Métaphysique*, avec treize livres, suivant la computation grecque ; l'anonyme la mentionne deux fois (n°s 111 et 154) ; il est bien connu que, au contraire, Diogène l'ignore entièrement. Aristote en parle souvent comme d'un ouvrage futur ; peut-être même l'a-t-il citée sans indication de titre dans la *Physique* (I, 8, 191 *b*, 29 ; voy. Bonitz, *Ind.* 103 *b*,

(1) *Metaph.*, Γ. 2, 1004 *a*, 1 ; cf. I, 3, 1054 *a*, 30 : ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων.
(2) Zeller, p. 64, n. 1.
(3) Zeller, p. 79, n. 1.
(4) Alex. *Metaph.*, 170, 6, Hayduck (127, 21, Bonitz) ; Simpl. *Phys.*, 1, 17, éd. H. Diels (*Comm. gr.*, vol. IX).

30). Au reste l'authenticité des principaux morceaux est manifeste, et elle résulterait encore des citations qui en sont faites par Théophraste et Eudème.

La question de savoir comment le texte de l'ouvrage s'est constitué a été résolue par Brandis et Bonitz. — Le corps de l'ouvrage est constitué par les livres A, B, Γ, E, Z, H, Θ. — Le livre I (*iota*) est une reprise et une suite de questions traitées dans les livres précédents, mais assez mal soudée au reste. — Des deux moitiés de K, la première répète B, Γ, E ; la seconde, depuis le chapitre 8, est une compilation inauthentique de la *Physique*. — Le cas du livre Λ est particulièrement intéressant. Selon Bonitz, il faudrait y voir un écrit isolé dans lequel Aristote aurait exprimé, en la rattachant étroitement par les chapitres 1-5 à ses enseignements sur la physique, une partie importante de sa métaphysique, la théorie du premier moteur. Mais tout d'abord, s'il est malaisé d'indiquer dans le livre Λ des références précises aux autres livres de la *Métaphysique*, encore faut-il reconnaître, comme l'avait très justement noté Brandis, que la discussion contenue dans le ch. 4 de ce livre a du rapport avec certaines des questions posées dans le livre B, et notamment avec celle, qui ouvre le ch. 3, de savoir si l'on peut admettre que les genres soient στοιχεῖα καὶ ἀρχαί. De plus, le livre Λ ne paraît pas avoir le caractère physique que lui prête Bonitz. Il y a en effet dans Aristote une démonstration physique du premier moteur, mais c'est le livre VIII de la *Physique* qui la donne. Au contraire, ce qui est traité dans Λ, ce n'est pas exclusivement, tant s'en faut, la démonstration du premier moteur ; c'est bien plutôt la nature de l'être en tant qu'être et spécialement la nature de Dieu. Or le vrai nom de la philosophie première est, comme on le verra (p. 82), théologie. On peut donc soutenir que le livre Λ traite, et traite seul, le sujet propre et véritable qu'Aristote s'est proposé dans la *Métaphysique*. Fût-il d'ailleurs une dissertation séparée, il faudrait toujours reconnaître que le premier éditeur de la *Métaphysique* ne pouvait se dispenser de le faire entrer dans le corps de l'ouvrage. A vrai dire, le livre Λ, comme on l'a vu, contient deux parties, dont la liaison est rendue manifeste par

le début du chapitre 6. Il est incontestable que la première ressemble à une ébauche (cf. ch. 3 *déb.* et 1070 *a*, 4) ; mais sa brièveté même s'explique, puisqu'elle n'est encore qu'un prélude, le plus prochain, il est vrai, de l'objet propre de la métaphysique. Bonitz est frappé de son aspect décousu et il renonce à y trouver une suite réglée de pensées ; il n'y voit qu'un résumé désordonné de la *Physique*. Nous croyons tout au contraire que ce résumé est systématique et qu'il est dominé par deux préoccupations des plus opportunes : l'une, d'attribuer le premier rôle, entre les causes, à la cause motrice (1-3) ; l'autre, d'établir que la causalité réelle n'appartient pas aux universaux, mais à des choses individuelles, de sorte que, en dernière analyse, les choses sensibles s'expliquent par des causes substantielles et individuelles. Ceci posé, la seconde partie pourra établir que, en dehors et au-dessus des substances naturelles, mobiles et périssables, il doit nécessairement une substance immobile et éternelle. — Les livres M et N, qui avaient été probablement destinés à faire partie du traité sur la philosophie première, ont dû être abandonnés ultérieurement, lorsqu'Aristote écrivit le livre Λ : celui-ci est plus mûr que le livre M dans les parties qui leur sont communes, et il a pu paraître à Aristote suffisant, à lui seul, pour traiter les questions qui étaient étudiées dans M et N. Ces deux livres ont pour objet la théorie platonicienne des Idées et des Nombres, partie capitale de l'introduction historique qu'est le livre A. — Le livre Δ est le περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων, connu, sous ce titre, des auteurs et d'Aristote. L'introduction dans l'ouvrage de cette dissertation en compromet manifestement le plan. — Le livre *Alpha* ἔλαττον (α) est une préface, évidemment apocryphe et d'ailleurs ici hors de place, à une Physique. Parmi les anciens, on l'attribuait généralement à Pasiclès de Rhodes, neveu d'Eudème. — L'agrégat a été constitué de bonne heure, à l'exception sans doute du livre α ; car les plus anciens auteurs le connaissent tel. Selon Alexandre, l'éditeur serait Eudème : l'indication n'est qu'incidente, mais elle est clairement impliquée (1).

(1) *Metaph.*, 515, 9, Hayd. ; 483, 19, Bz ; *Schol.* 760 *b*, 17. Il convient

Les ouvrages relatifs aux sciences de la nature, le groupe le plus nombreux, se divisent naturellement en ouvrages sur le monde en général et les êtres physiques en dehors des animaux terrestres, puis en ouvrages sur les animaux, et qu'on peut, jusqu'à un certain point (1), subdiviser en descriptifs et explicatifs.

Le premier des ouvrages de physique, à cause de sa généralité et peut-être même de son importance, est la Φυσικὴ ἀκρόασις, en huit livres. Tel est le titre dans les manuscrits que nous avons et dans ceux qu'ont eus les commentateurs. Quant à Aristote, qui cite très souvent l'ouvrage, il dit, pour les premiers livres, φυσικά ou τὰ περὶ φύσεως et, pour les derniers, περὶ κινήσεως. Quant à la question de savoir comment diviser les deux groupes, elle reste d'ailleurs un peu incertaine. Il semble que le premier soit constitué par les livres I à IV, et le second par les livres V, VI et VIII. Le livre VII fait à peine partie de l'ensemble et il présente cette circonstance que nous en avons deux textes : l'un est une paraphrase, déjà connue d'Alexandre et qui a même fini, jusqu'à l'édition *minor* de Bekker, par usurper la place du vrai texte (2). — Après la Φυσικὴ ἀκρόασις viennent, dans l'ordre des matières, le Περὶ οὐρανοῦ et le Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, le premier en quatre, le second en deux livres. Mais le Π. γενέσεως καὶ φθορᾶς ressemble plus aux deux derniers du Περὶ οὐρανοῦ que ceux-ci aux deux premiers du même traité. Aristote cite souvent les deux ouvrages. Théophraste, dans son *de Caelo*, avait cité celui d'Aristote (3). — Les

de noter que cette partie du commentaire (à partir de E) est suspecte et que, d'après certains, elle doit être attribuée à Michel d'Ephèse (XIe s. ap. J.-C.). — Sur la *Métaphysique*, cf. Zeller, p. 80-84.

(1) Avec Zeller, p. 91.

(2) Alex. *ap.* Simplic. *Phys.*, 1051, 5, 1052, 20, 1054, 27, 1086, 23, 1093, 8, Diels. Cf. Zeller, p. 85, 1. — Voir aussi la discussion, dans l'*Archiv für Gesch. d. Philosophie*, entre P. Tannery et G. Rodier sur *La composition de la* Physique *d'Aristote*, le premier soutenant (VII, 224-229 et IX, 115-118) que notre *Physique* est un tout fait de morceaux disparates, dont les livres V et VI notamment doivent être détachés ; le second, défendant au contraire l'unité de l'ouvrage (VIII, 455-460 et IX, 185-189, 1895-6).

(3) Zeller, p. 87, 1.

Μετεωρολογικά tiennent étroitement aux deux ouvrages précédents. Aristote les cite souvent par désignation de leur contenu (Bonitz, *Ind.*, 102 *b*, 49). Il semble bien qu'ils aient été pris par Théophraste pour modèle de ses Μεταρσιολογικά. Le IVe livre ne s'adapte pas bien à la fin du IIIe, ni au plan primitif de l'ouvrage (I, 1 *fin*). C'est, semble-t-il, une dissertation à part qui n'a été mise à cette place par Aristote lui-même, peut-être faute de temps, que pour remplacer une partie absente (1). — Le fragment des σημεῖα ou σημασίαι χειμώνων, inséré sous le titre de Περὶ σημείων par Bekker dans l'éd. de Berlin, p. 979, n'est pas authentique, non plus que l'ouvrage auquel il conviendrait de le rapporter (cf. *fragm.* 1581 *a*-1583 *a*). — L'authenticité du Περὶ χρωμάτων a été sérieusement combattue par Prantl. Alexandre pense qu'Aristote a écrit un Περὶ χυμῶν, mais il ne semble pas l'avoir eu en mains. — Aristote fait espérer (*Meteor.* III, *fin*) une étude sur les métaux ; mais on ne sait si ce livre a été écrit et si c'est le μονόβιβλος π. μετάλλων dont parlent les commentateurs, et notamment Simplicius (*Phys.* 3, 4, Diels). Les catalogues et les auteurs citent encore beaucoup d'écrits physiques d'Aristote, mais sans authenticité.

Aux écrits physiques il faudrait rattacher les écrits mathématiques d'Aristote. Aux γεωμετρικά τε καὶ μηχανικὰ βιβλία dont parle Simplicius (*Cat.* 4, 25 sq., Kalbfl.), on pourrait rapporter nos Μηχανικά ; mais ils ne sont pas authentiques. — Le Περὶ ἀτόμων γραμμῶν (éd. de Berlin, p. 968) était, d'après Simplicius (2), attribué à Théophraste tout autant qu'à Aristote. — Des ὀπτικὰ βιβλία ou ὀπτικὰ προβλήματα étaient en circulation, sous le nom d'Aristote, au temps d'une traduction latine (vers 230 après J.-C.) de la *Catoptrique* de Héron d'Alexandrie. — Enfin, à moins qu'Aristote n'entende se référer, dans les *Meteorol.* I, 3, 339 *b*, 7 ; 8, 345 *b*, 1 et dans

(1) Zeller, p. 87, n. 2. Voir l'*index nominum*, au mot Θεόφραστος dans les commentaires des *Meteor.* d'Alexandre (éd. Hayduck, *Comm. gr.* III, 2) et d'Olympiodore (éd. Stüve, même collection, XII, 2). Cf. *infra*, XIXe leçon.

(2) Dans son commentaire du *De Caelo*, 566, 25, éd. Heiberg (*Comm. gr.* VII) ; *Schol.*, 510 *b*, 10.

le *De Caelo* II, 10, 291 *a*, 29, à un ouvrage d'un autre auteur et non à un ouvrage écrit par lui-même, il semble qu'il a dû composer un ἀστρονομικόν ou ἀστρολογικόν (1).

Parmi les ouvrages descriptifs sur les animaux, il n'y a peut-être d'authentiques que les ἀνατομαί et notre Περὶ τὰ ζῷα ἱστορία. — Les ἀνατομαί sont souvent citées par Aristote (Bonitz, *Ind.* 104 *a*, 4). Il nous indique lui-même qu'elles contenaient des dessins, et peut-être en était-ce la partie la plus importante. L'ouvrage est perdu et sans doute depuis longtemps. — Notre *Histoire des animaux*, en dix livres, est authentique, à l'exception du dernier : les neuf premiers sont souvent cités par Aristote ; le Xe, au contraire, contient une doctrine essentiellement anti-aristotélicienne, celle de germes féminins (2).

Au premier rang des livres explicatifs sur les vivants il faut placer le Περὶ ψυχῆς (3). Il y a eu deux rédactions du second livre : des fragments de l'une d'elles ont été découverts par Torstrik dans le ms. E (Paris. n° 1853) (4). Mais c'est assez arbitrairement que Torstrik entreprend d'expliquer par le mélange des deux rédactions les fautes de composition, les répétitions surtout, dont il est choqué au livre III, voire au livre I ; car la preuve de l'existence de deux rédactions pour les livres I et III n'est même pas faite. Ajoutons d'ailleurs que les deux rédactions du second livre ne paraissent pas avoir présenté de différences considérables.

Au Περὶ ψυχῆς se rattachent naturellement plusieurs petits traités portant tous sur des fonctions communes à l'âme et au corps et connus sous le nom traditionnel de *Parva naturalia*. Commençons par parler de ceux d'entre

(1) Zeller, p. 90, n. 1.
(2) Zeller, p. 93, n. 1 et 91, n. 1.
(3) Pour les renvois d'Aristote à son π. ψυχῆς, voir Bonitz, *Ind.* 102 *b*, 60 sqq.
(4) Voir la préface de son édition (Berlin, 1862). Ces fragments se trouvent à la suite du texte dans l'édition de G. Biehl (bibl. Teubner), et dans celle de G. Rodier (*Aristote, Traité de l'âme, traduit et annoté*, 2 vol., 1900 ; voir I, p. III sq. et *passim* dans le commentaire, vol. II). Cf. Zeller, p. 93, n. 2.

eux qui ont disparu ou qui sont apocryphes. — Aristote avait annoncé en plusieurs endroits (Bonitz, *Ind.* 104 *a*, 47) un περὶ νόσου καὶ ὑγιείας. Mais, bien qu'un auteur arabe ait parlé d'un écrit intitulé *De sanitate et morbo*, il ne semble pas qu'Aristote ait tenu sa promesse, car Alexandre (1) n'a pas connaissance de ce traité. — Il semble au contraire qu'on trouve chez lui non seulement promis, mais indiqué comme écrit déjà, un περὶ τροφῆς (Bonitz, *Ind.* 104 *b*, 16). — Le Περὶ πνεύματος qui fait partie de notre collection aristotélique n'est pas authentique ; car il fait entre les veines et les artères une distinction qu'Aristote ne connaissait pas (Bonitz, *Ind.* 109 *a*, 22). Comme d'ailleurs il est cité par le Περὶ ζῴων κινήσεως (Bonitz, 103 *a*, 42), il appartient aux premières générations péripatéticiennes. — Nous possédons dans les œuvres un fragment d'un Περὶ ἀκουστῶν. Il ne cite pas Aristote et n'est pas non plus cité par lui. Zeller en trouve l'exposition trop traînante pour être de la main d'Aristote, et il le rapporte aux premiers temps de l'École. Ce n'est pas, comme on l'a cru, un morceau distrait de notre Περὶ αἰσθήσεως ; car celui-ci déclare (ch. 4, *déb.*) que son plan ne comporte pas une étude détaillée du ton et de la voix, et les renvois du *De generatione animalium* (Bonitz, *Ind.* 100 *b*, 40) ne réclament pas sur ce sujet plus que ne donne notre texte actuel du Περὶ αἰσθήσεως (*ib.*). — Passons aux autres *Parva naturalia* de notre collection. Le Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν est promis par les *Météorologiques*, peut-être aussi par le *De anima*, cité par les traités *Sur les parties* et *Sur la génération des animaux*, par le *De memoria* et le *De somno* (Bonitz, *Ind.* 103 *a*, 8). Notre texte n'est pas mutilé ; car les renvois du *De generatione animalium* (V, 2, 781 *a*, 20) et du *De partibus animalium* (II, 10, 656 *a*, 27), s'ils s'appliquent mal au *De sensu* proprement dit, portent convenablement sur d'autres des *Parva naturalia*, et Aristote a pu désigner ces petits traités sous le titre de π. αἰσθήσεως, parce qu'ils sont comme des dépendances de ce premier traité lequel contient dans son premier chapitre une introduction commune à eux tous.

(1) Dans son commentaire du *De Sensu*, 6, 19, éd. Wendland (*Comm. gr.*, III, 1).

— Le Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως est mentionné par Ptolémée (n° 40) et cité par les commentateurs. Il cite le *De anima* et d'autres ouvrages d'Aristote, mais il n'est cité que par le Περὶ ζῴων κινήσεως (Bonitz, *Ind.* 99 *a*, 36 et 103 *a*, 13). Son contenu démontre son authenticité. — Le Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως cite plusieurs fois Aristote et en est plusieurs fois cité (Bonitz, *Ind.* 99 *a*, 42 ; 103 *a*, 16). Il forme série avec le Περὶ ἐνυπνίων et le Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, comme Aristote l'indique dans ce dernier écrit (ch. 2 *fin*). De son côté, le *De somno* (2, 456 *a*, 27) promet le π. ἐνυπνίων. — Le Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος est indiqué dans nos catalogues, cité par Athénée sous son titre, et, sans indication de titre, dans le traité des *Parties des animaux* (Bonitz, *Ind.* 103 *a*, 23). — Le Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου ne fait avec le Περὶ ἀναπνοῆς qu'un seul tout (voir le premier, au ch. 1 *déb.*, et le second, vers la fin du dernier chapitre). Zeller qualifie d'évidemment illégitime la coupure que font les éditeurs dans le Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, dont ils mettent à part les deux premiers chapitres sous le nom de Περὶ νεότητος καὶ γήρως ; il pense que l'ouvrage de ce nom, annoncé par Aristote, a été perdu de bonne heure, ou même, comme incline à le croire Bonitz (*Ind.* 103 *a*, 26), n'a jamais été écrit. Le *De vita et morte* et le *De respiratione* sont cités plusieurs fois par le traité *Sur les parties des animaux* (Bonitz, *Ind.* 103 *a*, 34 et 38) (1).

Le Περὶ ζῴων μορίων, en quatre livres, cite beaucoup d'ouvrages d'Aristote et est cité par le *De generatione animalium*, le *De incessu animalium*, le *De motu animalium*, par le *De vita et morte*, par le *De respiratione* et par le *De somno* (Bonitz, *Ind.* 99 *b*, 30 et 103 *a*, 55). Zeller signale dans cet écrit le renvoi du ch. 3, 457 *b*, 29, comme pouvant s'appliquer mieux au *De sensu* (2, 438 *b*, 28) ; mais, en revanche, le renvoi du ch. 2, 455 *b*, 34 conviendrait mieux au Π. ζῴων μορίων (III, 3, 665 *a*, 10) qu'au *De sensu* (2, 438 *b*, 25). Le premier livre est une introduction générale aux recherches sur les vivants, qui n'est peut-être pas à sa vraie place (2).

(1) Sur les *Parva naturalia*, voir Zeller, p. 94, n. 1 (94-96).
(2) Zeller, p. 96, n. 1.

Le Περὶ ζῴων γενέσεως cite les autres ouvrages d'Aristote, notamment l'*Histoire des animaux*, le *De sensu*, le *De anima* (Bonitz, *Ind.* 100 *a*, 59). Mais, s'il est cité par les autres ouvrages, c'est toujours comme un traité à écrire (Bonitz, *Ind.* 103 *b*, 8). Cependant, pour des raisons internes, son authenticité n'est pas douteuse. Seulement, le livre V et dernier est peut-être, par rapport à lui, plutôt qu'une partie intégrante, un complément, comme sont les *Parva naturalia* pour le *De anima*.

Le Περὶ ζῴων πορείας cite l'*Histoire des animaux* et les *Parties des animaux* (Bonitz, *Ind.* 100 *a*, 55). Il est cité sous ce titre, ou sous celui, plus long, de π. πορείας καὶ κινήσεως τῶν ζῴων par les *Parties des animaux*, sous celui de π. τὰς τῶν ζῴων κινήσεις dans le *De Caelo* (Bonitz, *Ind.* 103 *b*, 3). Avec ce traité authentique il ne faut pas confondre le Π. ζῴων κινήσεως, qui est sans doute apocryphe, puisqu'il cite (10, 703 *a*, 11) le Π. πνεύματος (2).

Aristote promet en plusieurs endroits, et même ailleurs il cite comme écrit, un περὶ φυτῶν. On ne peut donc guère douter qu'un traité de ce titre ait été composé par lui. Mais Simplicius et Philopon paraissent parler du π. φυτῶν sans l'avoir eu en mains. Alexandre (3) dit qu'il n'existe *sur les Plantes* qu'un ouvrage de Théophraste. L'ouvrage d'Aristote a sans doute été perdu de bonne heure après Callimaque et Hermippe, et il est impossible de lui attribuer notre Περὶ φυτῶν actuel, traduit de l'arabe en latin et du latin en grec. On ne saurait non plus prétendre enlever à Théophraste, pour les transporter à Aristote, les deux ouvrages, que nous possédons encore : *De causis plantarum* et *Historia plantarum* ; dans aucun de ces deux ouvrages il n'y a trace en effet d'un passage authentique du Περὶ φυτῶν d'Aristote cité par Athénée (fr. 250), et de plus ils contiennent des allusions à des faits postérieurs à Aristote (4).

(1) Zeller, p. 97, n. 1.
(2) Zeller, p. 97, n. 2.
(3) *De sensu* 87, 11 Wendland. Pour les textes de Simplicius, Philopon, etc., voir Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 261-263.
(4) Zeller, p. 98, n. 1.

Nos Φυσιογνωμονικά, qui ne citent pas Aristote et ne sont pas cités par lui, ne sont pas authentiques (1). — Il est impossible qu'Aristote ait écrit des ἰατρικά, bien qu'on lui en attribue dans nos catalogues, car il se désigne lui-même quelque part comme étranger à la médecine (2). — Les ouvrages sur l'agriculture et la chasse sont apocryphes (3). — Aristote renvoie sept fois à des προβλήματα. Mais il est remarquable que, à l'exception d'un seul qui ne porte pas lui-même très juste, aucun des renvois d'Aristote ne trouve où s'appliquer dans les *Problèmes* que nous possédons (Bonitz, *Ind.* 103 *b*, 17). Ces *Problèmes* ne sont donc pas de lui. Il résulte des études de Prantl qu'ils sont l'œuvre successive des premiers Péripatéticiens et qu'il y en a eu plusieurs rédactions (4). — Enfin, avant de quitter les ouvrages physiques d'Aristote, n'oublions pas de signaler l'inauthenticité du Περὶ κόσμου (5).

Nous arrivons aux écrits sur la morale. Indépendamment des ouvrages de jeunesse, et notamment du Περὶ δικαιοσύνης dont nous avons parlé, on attribue encore à Aristote beaucoup d'autres ouvrages sur des sujets moraux. Le περὶ ἐπιθυμίας, qu'il paraît nous promettre au début du *De sensu*, n'a sans doute pas été écrit. Peut-être avait-il écrit un περὶ πάθους ὀργῆς, un περὶ μέθης, attribuable aussi à Théophraste, des νόμοι συσσιτικοί. Notre traité Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν est l'œuvre d'un éclectique qui ne peut guère être antérieur au Ier siècle av. J.-C. (6).

Malgré la bizarre assertion de Schleiermacher sur l'antériorité des Ἠθικὰ μεγάλα, par rapport aux deux autres traités de morale, personne ne songe plus à voir dans cet ouvrage qu'un résumé des Ἠθικὰ Εὐδήμια. Les Ἠθικὰ μεγάλα ne citent pas Aristote : on ne pourrait y relever qu'un renvoi

(1) Zeller, p. 99, n. 2.
(2) Zeller, p. 9, n. 1 vers la fin et p. 99, n. 3.
(3) Zeller, p. 100, n. 1 et 2.
(4) Zeller, p. 100, n. 4 et 5.
(5) Zeller, III 1⁴, 653-670. Cet ouvrage, où l'influence stoïcienne est manifeste, date probablement de la seconde moitié du 1er siècle av. J.-C.
(6) Zeller, p. 103, n. 1.

à des *Analytiques*, dont rien n'assure que ce soient ceux d'Aristote (Bonitz, *Ind.* 101 *a*, 52). — Les Ἠθικὰ Εὐδήμια ne citent pas non plus autre chose que des *Analytiques*, et, sans titre, des *Catégories*, qui ne sont peut-être d'Aristote ni les uns ni les autres. Déjà Aspasius (1) attribuait, implicitement mais clairement, à Eudème la composition des Ἠθικὰ Εὐδήμια et son affirmation a le plus grand poids. — C'est une question de savoir si les trois livres communs à cet ouvrage et aux Ἠθικὰ Νικομάχεια (*Eth. Nic.* V-VII ; *Eth. Eud.* IV-VI) appartenaient primitivement à celui-ci ou à celui-là. L'indication d'Aspasius, que le passage sur le plaisir (*Eth. Nic.* VII, 12 sqq.) est d'Eudème, donnerait plutôt à penser que ces trois livres sont d'Eudème. Mais, pour le reste, l'*Éthique à Nicomaque* est l'œuvre d'Aristote. Elle renvoie aux *Analytiques* et à la *Physique* (Bonitz, *Ind.* 101 *a*, 37) ; elle est citée une fois par la *Métaphysique* et assez souvent par la *Politique* (Bonitz, *Ind.* 103 *b*, 46) (2).

Aristote avait écrit des νόμιμα βαρβαρικά, cités notamment par Varron (*De ling. lat.* VII, 70) et des πολιτεῖαι, dans lesquelles étaient analysées cent cinquante-huit constitutions d'états grecs (3). On sait que la Πολιτεία Ἀθηναίων a été retrouvée à une date encore très récente ; elle permet de se faire une idée du reste du recueil (4). — La *Politique* (Πολιτικά) cite l'*Éthique* (Bonitz, *Ind.* 101 *b*, 19) ; elle est citée par la *Rhétorique* et promise par l'*Éthique* (Bonitz, *Ind.* 103 *b*, 52). Son authenticité n'est pas douteuse. Seulement l'ouvrage est inachevé ; il se termine par un développement sur la musique et n'a pas de conclusion. Il paraît en outre acquis que l'ordre des livres a été bouleversé (5).

Nos Οἰκονομικά ne peuvent être considérés comme authentiques (6).

(1) *Ethica*, 151, 24-26, éd. G. Heylbut (*Comm. gr.*, XIX, 1).
(2) Zeller, p. 101, n. 2 et p. 102, n. 1.
(3) Zeller, p. 105, n. 3.
(4) Elle a été publiée pour la première fois par G. F. Kenyon à Londres en 1891.
(5) Zeller, p. 104, n. 1 et p. 672, n. 2 (672-678).
(6) Zeller, p. 105, n. 2.

Des traités sur l'art, nous ne possédons que la *Poétique*. Elle est citée dans la *Politique* comme un ouvrage futur et, dans la *Rhétorique*, comme un ouvrage achevé. Selon les plus anciens témoins l'ouvrage avait deux livres. Que notre texte soit d'ailleurs incomplet, c'est ce qui résulte notamment de ce que le développement sur le κάθαρσις, dont parle la *Politique*, fait défaut dans la *Poétique* telle qu'elle existe (1). Le περὶ ποιητῶν, dont nous avons déjà parlé (p. 17), et les Ὁμηρικὰ ἀπορήματα étaient des ouvrages d'histoire et non de théorie (2).

(1) Zeller, p. 107, n. 1.

(2) Zeller, p. 108, n. 1. — Aristote avait écrit quelques autres ouvrages historiques du même genre : les listes critiques des vainqueurs aux jeux Olympiques et aux jeux Pythiques, un περὶ εὑρημάτων. — Notre Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων est inauthentique ; cf. Zeller, p. 109, n. 1.

QUATRIÈME LEÇON

LES DIVERSES CLASSES DES ÉCRITS D'ARISTOTE. LES ÉCRITS PUBLIÉS ET LES AUTRES

Tous les écrits d'Aristote que nous possédons, du moins ceux qui sont authentiques, présentent les plus étroites analogies internes pour la composition et pour le style ; à quoi il faut ajouter qu'ils sont reliés entre eux, comme nous l'avons déjà vu, par des références multiples. Ces écrits forment donc une classe unique. Mais ils étaient loin de constituer l'œuvre entier d'Aristote. Des écrits d'un caractère différent, sans parler des poèmes ni des lettres, formaient, à côté des précédents, une ou peut-être plusieurs classes distinctes.

Une première distinction à établir, et qui ne soulève pas de difficultés, est celle des συγγράμματα συνταγματικά et des συγγράμματα ὑπομνηματικά. Les premiers sont les écrits méthodiques, réguliers, pourvus, comme dit Élias ou le pseudo-David, d'une entrée en matière et d'une conclusion avec une rédaction suffisante ; à quoi nous ajouterons : sauf inachèvement. Les seconds étaient des recueils de notes, que l'auteur destinait à son propre usage et qu'il aurait fallu soumettre à un nouvel examen pour en faire des ouvrages réguliers. D'après un renseignement qui remonte à Alexandre, les ὑπομνηματικά n'étaient même pas consacrés un par un à des sujets spéciaux, mais il arrivait que le même écrit traitait de plusieurs sujets à la fois. On ne peut mieux dire que c'étaient de purs recueils de notes. Après cela, il ne faut pas s'étonner que, selon Simplicius, les ὑπομνηματικά fussent tenus en médiocre estime et que per-

sonne ne s'avisât d'aller y chercher des textes capables de faire foi pour l'établissement de la pensée d'Aristote (1). Aucun des écrits qui nous restent ne paraît appartenir à la classe des ὑπομνηματικά : à peine pourrait-on y ranger la première partie du livre Α de la *Métaphysique*. Nos *Problèmes* eux-mêmes ne peuvent être considérés comme équivalent à un exemple d'écrits *hypomnématiques*; car, puisque Aristote renvoyait souvent à ses *Problèmes* authentiques comme à un livre connu du lecteur, ils avaient donc été publiés, au moins à quelque degré, et n'étaient pas des notes pour son usage propre, πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν. Le *De Melisso etc.* est inauthentique (p. 21, n. 3) ; et d'ailleurs, quoi que Zeller paraisse en penser, il ne présente peut-être pas très sûrement les caractères requis. C'est donc exclusivement parmi les ouvrages perdus qu'il faut chercher les ὑπομνηματικά. Il est vraisemblable que les extraits des *Lois* de Platon, les extraits du *Timée*, les extraits d'Archytas, les *Problèmes tirés de Démocrite* (cf. *ibid.*) appartenaient à cette classe. Zeller a sans doute eu raison de douter, même avant l'apparition de la Πολιτεία Ἀθηναίων, qu'il y fallût mettre les πολιτεῖαι. Et, quant au π. τἀγαθοῦ, le fait qu'il est employé par Alexandre comme une source sérieuse, nous paraît rendre plus que douteuse sa parenté avec les ὑπομνηματικά.

Une seconde distinction à faire parmi les écrits d'Aristote est celle des écrits *publiés* et des écrits *non publiés*. Cette distinction résulte d'abord des témoignages extérieurs, puis des textes d'Aristote. Elle résulte implicitement des témoignages extérieurs, parce que ceux-ci nous parlent, en considérant en lui l'écrivain, d'un Aristote dont il est impossible que les ouvrages de notre collection aient donné l'idée, dont l'idée par conséquent doit dériver de la lecture d'ouvrages appartenant à une autre classe. Mettons que Quintilien ait lu la *Rhétorique* et les *Topiques*; Cicé-

(1) Ammonius *in Cat.* 4, 5, Busse (sur ce commentaire, voir *infra*, p. 51, n. 1) ; Simplicius *Cat.* 4, 14, Kalbfl. (*Schol.* 24 *a*, 42) ; Elias (*olim* David) *Cat.* 114, 1 sq., Busse (*Schol.* 24 *a*, 37). Cf. Zeller, p. 110, n. 2.

ron qui se vante d'avoir lu ces ouvrages ne les connaît peut-être que de seconde main (1). Du moins, selon la remarque de Ch. Thurot (2), les ouvrages de Cicéron, où celui-ci annonce qu'il va suivre Aristote et, par exemple, ses *Topiques*, ne présentent, quand on les examine de près, aucun rapport avec les textes d'Aristote qu'il prétend suivre. Dans tous les cas, ni les *Topiques*, ni la *Rhétorique* même, ne peuvent avoir donné à Cicéron et à Quintilien l'idée qu'ils se font du style d'Aristote. Nous avons déjà cité (p. 20) ces jugements à propos des dialogues. *Suavitas* est une expression qui revient plusieurs fois chez Cicéron et se retrouve dans Quintilien : pour eux Aristote est un écrivain abondant et orné. Denys d'Halicarnasse de son côté parle de l'agrément d'Aristote (3). Ce ne sont pas nos écrits scientifiques qui peuvent avoir inspiré une pareille appréciation à Denys ; car ils n'ont que les qualités sévères du style technique, quand même ils ne sont pas gâtés par ce que Bonitz appelle *Aristotelis insignis in scribendo negligentia*. Nous venons de voir en outre que les deux Romains avaient à peine touché aux plus accessibles des écrits scientifiques. C'est donc qu'il y avait en circulation d'autres ouvrages d'Aristote, des écrits publiés, au sens le plus fort du mot, publiés jusqu'à atteindre, autant qu'il était alors possible, le grand public. Cicéron avait employé le Περὶ φιλοσοφίας, l'*Eudème*, le Προτρεπτικός; il avait employé aussi des ouvrages sur la politique qui n'étaient pas la *Politique*, peut-être le πολιτικός et le π. βασιλείας (4).

Les textes d'Aristote que nous pouvons invoquer pour établir plus précisément et plus directement cette division de ses écrits en publiés et, au moins dans un certain sens, non publiés, sont au nombre de deux. L'un se trouve à la fin du ch. 15 de la *Poétique* : εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς. Ce texte est très formel. Des

(1) Voir Zeller, *ibid.* et n. 3.
(2) *Études sur Aristote* (1860), Appendice 13 : *Cicéron et la Rhétorique d'Aristote*, p. 260-276.
(3) Les textes sont cités par Zeller, p. 111, n. 1.
(4) Pour les passages où Cicéron se reporte à ces écrits d'Aristote, voir Zeller, p. 111, n. 2.

tentatives qu'on a faites pour en détourner ou en atténuer le sens, aucune ne paraît soutenable. Ni la formule εἴρηται, ni les mots ἐκδεδομένοις λόγοις ne conviendraient pour renvoyer à un ouvrage de l'École platonicienne. D'autre part, le renvoi ne peut s'adresser aux chapitres antérieurs de la *Poétique*, ni à la *Rhétorique* : deux opinions auxquelles Rose a renoncé après les avoir successivement soutenues. Enfin Aristote ne peut vouloir dire que la question a été traitée dans ses écrits antérieurs ; car, pour signifier cette antériorité, la qualification de ἐκδεδομένοι n'eût été ni la plus naturelle ni la plus propre, si l'on songe surtout qu'il n'y a plus opposition, quant au fait d'être et de n'être pas publié, entre les ouvrages qu'un auteur a publiés autrefois et un ouvrage qu'il vient de publier. Il faut donc prendre l'expression ἐκδεδομένοι λόγοι dans toute sa force. — Le second texte d'Aristote qui témoigne dans le même sens se trouve au début du ch. 4 du Ier livre du *De anima* : il y est question d'une opinion sur l'âme, dont les raisons ont été exposées dans des discours répandus dans le public (ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις) (1). Bien que ce texte ait moins de précision que le précédent et qu'on n'en puisse peut-être pas ôter toute espèce d'ambiguité, on arrive toutefois, en le discutant, à reconnaître qu'il renvoie à des ouvrages publiés. L'opinion de Simplicius, que le renvoi indiqué ici par Aristote se rapporte au *Phédon*, n'a aucune vraisemblance ; car une pareille formule serait tout à fait impropre dans une telle fonction et Aristote n'en emploie jamais d'analogues pour renvoyer aux écrits de Platon. Peut-il s'agir de conversations courantes dans le public éclairé ? Non sans doute, car la question en jeu est déjà trop délicate, et Aristote se réfère trop évidemment à une réfutation qu'il regarde comme précise et concluante. S'agirait-il de conversations platoniciennes ? Non, puisqu'Aristote pouvait se référer à quelque chose de plus saisissable, c'est-à-dire au *Phédon*. Le renvoi vise-t-il donc des discussions orales dans l'École péripatéticienne elle-même, ou bien encore un écrit

(1) καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς... λόγους δ'ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα καὶ τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις.

d'Aristote qui ait la forme d'une conversation, c'est-à-dire un dialogue ? Cette opinion, déjà indiquée, en partie du moins, par Philopon, est celle d'Ueberweg. Mais en fait, nous allons le voir, Aristote ne renvoie pas à des discussions orales. Reste donc qu'il ait renvoyé à un dialogue. A l'appui de cette manière de voir on pourrait faire valoir que l'expression ἐν κοινῷ γιγνομένοις λόγοις peut recevoir, comme le veut Ch. Thurot, le sens de ἐν ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις (*Top.* VIII, 5, 155 *a*, 32), et que l'expression εὐθύνας δεδωκυῖα s'appliquerait très convenablement à un examen contradictoire dans lequel la doctrine attaquée aurait été d'autre part défendue. Mais c'est une question de savoir si les mots en question, qui peuvent recevoir cette interprétation, n'en admettent pas d'autre. En fait il n'est pas douteux, puisque les commentateurs nous produisent les textes, qu'Aristote renvoie à l'*Eudème*. Seulement, si cet écrit est un dialogue, c'est aussi un ouvrage publié et il reste douteux qu'Aristote ait voulu le désigner en tant que dialogue, plutôt que comme ouvrage publié. C'est même cette dernière désignation qui semble le plus probable ; car le participe présent γιγνομένοις ne pourrait s'appliquer à une conversation qui, fixée une fois pour toutes au moyen de l'écriture, est entrée dans le domaine du passé ; il ne s'appliquerait bien qu'à des conversations de chaque jour, sans cesse recommencées et par conséquent toujours actuelles. Or nous avons vu que les faits excluaient une référence à de telles conversations. S'appliquant à l'*Eudème*, puisque tel est le fait, le participe présent signifie donc, et c'est un sens très naturel : les discours qui, consignés dans l'*Eudème*, sont tombés et se trouvent présentement, par la publication de l'ouvrage, dans le domaine public. Le texte du *Traité de l'âme* est donc en somme d'accord avec celui de la *Poétique* pour répartir les écrits d'Aristote en écrits publiés et écrits non publiés. — Deux autres textes paraissent d'ailleurs confirmer les deux précédents. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote renvoie à des ἐγκύκλια (I, 3, 1096 *a*, 2) et, dans le *De caelo*, à des ἐγκύκλια φιλοσοφήματα (I, 9, 279 *a*, 30), qui sont, eux aussi, des ouvrages publiés. Non seulement c'est

ainsi qu'a compris Simplicius, mais Zeller estime, avec raison semble-t-il, que le renvoi de l'*Éthique* s'applique à un passage du dialogue π. δικαιοσύνης et le renvoi du *De caelo* à un passage du π. φιλοσοφίας (1).

De la classification des écrits d'Aristote en publiés et non publiés ou à peine publiés, nous sommes amenés à celle qui divise les écrits du philosophe en *exotériques* et *ésotériques*; car c'est peut-être la même classification sous des titres différents. Mais le vrai sens de l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι a été et est encore notoirement l'objet de discussions assez délicates. Comme dans la question précédente, nous nous occuperons d'abord des témoignages extérieurs, puis des textes d'Aristote. — A l'exception de deux commentateurs néo-byzantins de l'*Éthique à Nicomaque*, Eustratius et Héliodore de Pruse, qui entendent par ἐξωτερικοὶ λόγοι, le premier, l'opinion commune (λόγους, οὓς ἔξω τῆς λογικῆς παραδόσεως τὰ πλήθη φασί), le second, des discussions orales (ἀπὸ στόματος πρὸς τοὺς ἐντυγχάνοντας) (2), on peut dire que tous les auteurs anciens pensent que cette expression désigne une classe particulière des écrits d'Aristote. — Le texte le plus détaillé que nous possédions sur la classification des écrits d'Aristote est celui d'Élias, commentateur du VIe siècle, dans le préambule d'un commentaire des *Catégories* qu'on attribuait autrefois à David. Il est probable qu'il puise dans Ammonius; car, d'une part, il renvoie à propos d'une question connexe au commentaire d'Ammonius sur le Περὶ ἑρμηνείας, et, d'autre part, il est tout à fait d'accord avec le commentaire sur les *Catégories* faussement attribué à Ammonius, mais pourtant dérivé du véritable commentaire d'Ammonius (1). Parmi les écrits συνταγματικά, nous dit Élias, les uns sont αὐτοπρόσωπα, c'est-à-dire qu'Aristote y parle seul, s'adressant au lecteur : aussi ces écrits portent-ils encore la qualification d'ἀκροαματικά; les autres sont des dialogues et reçoivent la qualification d'exotériques : διαλογικὰ ἃ καὶ ἐξωτερικὰ λέγονται. Les ouvrages acroamatiques, tels que la φυσικὴ ἀκρόασις sont écrits pour les lecteurs aptes à la philosophie, les ouvrages exotériques pour ceux qui n'y sont pas aptes. Aussi, dans les écrits acroamatiques, Aristote emploie-t-il des démonstrations nécessaires et, dans les écrits exotériques, procède-t-il par des raisons simplement propres à persuader (διὰ πιθανῶν εἰκότως). — Simplicius dit, dans son commentaire sur la *Physique* : ἐξωτερικὰ δέ ἐστι τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα, ἀλλὰ μὴ ἀποδεικτικὰ μηδὲ ἀκροαματικά (2). Ailleurs il dit, en précisant moins, que les ἐξωτερικά étaient destinés à la foule et il les identifie avec les ἐγκύκλια (3). — D'après Élias (pseudo-David), Alexandre opposait aux ἀκροαματικά les διαλογικά, sans qu'on nous dise positivement qu'il identifiait les διαλογικά avec les ἐξωτερικά. Élias ajoute que les dialogues différaient des écrits acroamatiques par le fond même des opinions, touchant l'immortalité notamment. Si on croit avec Zeller que le commentateur a mal compris, il

(1) Simplicius *De Caelo* 288, 31, Heiberg (*Schol.* 487 *a*, 3); cf. le texte de Philopon cité plus haut, p. 18, n. 2. — Ch. Thurot, *op. cit.*, p. 219. — Voir Zeller, p. 112, n. 3 et 114, n. 1.

(2) Cf. Zeller, p. 115, n. 1. Les commentaires d'Eustratius (environ 1050-1120) et d'Héliodore (vers 1367) ont été publiés par G. Heylbut dans la collection des *Commentaria*, vol. XX (cf. p. 298, 28-31) et vol. XIX, pars 2 (p. 23, 38). Ce dernier commentaire était autrefois attribué à Andronicus de Rhodes ; cf. plus bas, p. 62.

(1) Zeller, p. 117, n. 2 et 118, n. 1 (cf. III 2^4, 314, 1). Cf. Élias (David) *Cat.* 113, 17-117, 14, Busse, et, pour la question particulière de la distinction entre les écrits acroamatiques et les exotériques, 114, 15 (*Schol.* 24 *a*, 18 ; *b*, 10). Le commentaire d'Ammonius sur l'*Herméneia*, cité par Élias 114, 9 (*Schol.* 24 *b*, 5), a été publié par Busse (*Comm. gr.*, IV, 5), ainsi que celui sur les *Catégories* (IV, 4), lequel, à vrai dire, n'est qu'une rédaction d'élève d'après les leçons du maître (cf. la préf. de Busse, p. V) : c'est donc l'œuvre d'un Pseudo-Ammonius. On y trouve, 3, 20-5, 30, la même classification des écrits d'Aristote que chez Élias (le ps. David), mais moins développée.

(2) P. 695, 34 (cf. 8, 16), Diels. De même Philopon, *Phys.* 705, 22, éd. Vitelli.

(3) *De Caelo* (référence indiquée p. 50, n. 1). De ce dernier passage il faut encore rapprocher celui où Philopon, dans son *De anima* (145, 22, éd. M. Hayduck, *Comm. gr.* XV), dit que les dialogues sont au nombre des ἐξωτερικά, et que les ἐξωτερικά sont ainsi appelés parcequ'ils ne sont pas écrits πρὸς τοὺς γνησίους ἀκροατάς. Cf. Zeller, p. 115, n. 4.

reste qu'Alexandre reconnaissait l'opposition de méthode mentionnée par Élias, le pseudo-Ammonius et Simplicius (1).

Passons maintenant des commentateurs d'Aristote aux autres témoins et remontons aussi haut que possible dans l'ordre chronologique. — Clément d'Alexandrie oppose parmi les écrits d'Aristote les ἐσωτερικά et les κοινά τε καὶ ἐξωτερικά. Si les ἐσωτερικά prennent chez lui un sens mystique, c'est là une circonstance accessoire qui n'est d'ailleurs pas propre à Clément : nous allons la retrouver ailleurs. Et du reste, malgré toute son intelligence, Simplicius lui-même, sous la pression du milieu, n'hésite pas à écrire cette proposition déraisonnable qu'Aristote a affecté l'obscurité dans ses écrits acroamatiques (2). Plutarque, qui donne aussi la même note mystique sur les ἀκροαματικά dans la *Vie d'Alexandre*, distingue ailleurs les ἐξωτερικά des autres écrits et en même temps il identifie les ἐξωτερικά avec les dialogues : διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, dit-il. Aulu-Gelle oppose les ἀκροατικά et les ἐξωτερικά (3). — Avec le témoignage d'Aulu-Gelle nous quittons l'époque des Antonins pour passer à celle d'Auguste. Strabon nous dit que les écrits exotériques d'Aristote n'étaient pas propres à permettre à ceux qui n'avaient pas d'autre aliment de philosopher véritablement (φιλοσοφεῖν πραγματικῶς) ; ceux-là ne pouvaient qu'amplifier des thèses (θέσεις ληκυθίζειν) : ce qui consacre la distinction des deux classes d'écrits, en faisant des écrits exotériques des ouvrages dialectiques. Cicéron dans le *De finibus* dit qu'Aristote et Théophraste ont laissé deux genres

(1) *Cat.* 115, 3-5, Busse (*Schol.* 24 *b*, 33) ; cf. Zeller, 117, 1. La même opinion est rapportée par le ps.-Ammonius, mais sans qu'Alexandre soit nommé (τινὲς μὲν οὖν .. 4, 20).

(2) Clément, *Strom.* V, 575 A ; Simplicius, *Phys.* 8, 18, Diels. Cf. Zeller, p. 116, n. 3 et 4.

(3) Plut. *Alex.* 7 ; *Adv. Col.* 14, 1115 *b.* — Aulu-Gelle *N. Att.* XX, 5 : « Ἐξωτερικά *dicebantur quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum* (ces derniers mots sont à remarquer) *civiliumque rerum notitiam conducebant,* ἀκροατικά *autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesque dialecticas pertinebant.* » — Cf. Zeller, 115, 6, 7 ; 116, 3.

d'écrits dont l'un *populariter scriptum quod·* ἐξωτερικόν *appellabant*. Dans les *Lettres à Atticus*, il dit que à chacun de ses livres du *De Republica* il a mis des prologues : *ut Aristoteles in iis quos* ἐξωτερικούς *vocat* (1). S'il fallait prendre au pied de la lettre les mots *appellabant* et *vocat*, nous aurions ici le témoignage d'Aristote lui-même. Quoi qu'il en soit, Strabon est né avant la mort d'Andronicus, et Cicéron n'est pas seulement le contemporain de Tyrannion ; Tyrannion a donné des leçons aux fils de Cicéron (2). Le témoignage de Strabon et surtout celui de Cicéron sont donc des plus autorisés. Il y a plus encore : nous avons un témoignage antérieur à Andronicus lui-même. En effet Andronicus connaît les deux prétendues lettres échangées entre Alexandre et Aristote au sujet de la publication de certains écrits de celui-ci (3). Puisque, selon l'auteur de ces prétendues lettres, Alexandre se plaint de la publication des écrits acromatiques (οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοὺς τοὺς ἀκροατικοὺς τῶν λόγων), il fallait donc que, dès le temps de cet auteur, la distinction des écrits d'Aristote en acroamatiques et exotériques fût consacrée. Au reste, dans la *Rhétorique à Alexandre*, on voit déjà le prétendu Aristote faire mystère de cet écrit; et la *Rhétorique à Alexandre* paraît avoir été connue des premiers bibliographes d'Alexandrie (4).

Après avoir suivi la division traditionnelle des écrits d'Aristote en acroamatiques et exotériques jusqu'à l'époque la plus rapprochée de lui que nous avons pu, il nous reste à considérer les passages d'Aristote lui-même où il a parlé des « discours exotériques ». Nous aurons du reste à en rapprocher quelques textes d'Eudème. — Il y a quatre interprétations principales de ces textes : 1° L'ancienne interprétation de Zeller, qui était déjà celle de Saint Thomas.

(1) Strabon, XIII, 1, 54, p. 609. — Cic. *De fin.* V, 5, 12 ; *ad Att.* IV, 16, 2. — Cf. Zeller, 115, 2, 3, 5.

(2) Sur Tyrannion, voir plus bas p. 63 sq.

(3) Pour ces lettres, voir les textes déjà cités d'Aulu-Gelle et de Plut. *Alex.* Cf. Zeller, 116, 2 et 4 et *supra*, p. 10, n. 3.

(4) *Rhet. ad Alex.* 1, 1421 *a*, 26 sqq. Cf. Zeller, 116, n. 3 *fin* et 78, 2.

« Discours exotériques » aurait le sens de considérations *extérieures* à la question traitée, ouvrages *autres* que celui où l'on traite la question ; 2° l'interprétation actuelle de Zeller : les ouvrages donnés au public, c'est-à-dire les ouvrages qui circulent hors de l'École péripatéticienne, ἐξωτερικοί signifiant alors précisément le fait d'être *en dehors* d'une région donnée, comme dans l'expression de la *Politique*, ἐξωτερικὴ ἀρχή, une province *étrangère* ; ou bien les ouvrages qui, par destination, s'adressaient au public, comme Aristote parle, dans la *Politique* aussi, des ἐξωτερικαὶ πράξεις, des actions par lesquelles *on sort de soi* pour poursuivre un but *externe* ; 3° l'interprétation de Ch. Thurot : écrits ou discussions orales d'Aristote dont la méthode était la dialectique ; 4° l'interprétation de Ravaisson : écrits d'Aristote dont la méthode était la dialectique, et la forme extérieure, le dialogue. — Nous ne parlons pas de l'interprétation trop simple, qui entend par ἐξωτερικοὶ λόγοι l'opinion commune, fût-ce celle du public cultivé. On verra tout de suite, à la lecture de quelques-uns des textes d'Aristote, d'abord que les ἐξωτερικοὶ λόγοι qu'il invoque ne sont pas toujours d'accord avec l'opinion la plus commune, ensuite qu'il ne se référerait pas à l'opinion commune, comme à un travail antérieur qu'il est désormais dispensé de renouveler et dont il n'a plus qu'à employer les résultats (1).

1° On ne voit pas pourquoi Aristote ne se serait pas contenté de l'expression qui lui est si familière : ἐν ἄλλοις ; si ἐξωτερικοὶ λόγοι a le sens, non seulement d'*autre*, mais d'*étranger* à la question, il est bizarre qu'Aristote ait dit des choses, souvent importantes, précisément dans un ouvrage « étranger à la question ». Mais il y a plus : l'interprétation vient échouer devant un texte sur lequel nous aurons à revenir, *Phys.* IV, 10, 217 *b*, 30 ; car tout le monde tombe d'accord que les ἐξωτερικοὶ λόγοι dont il est question

(1) Zeller, 123, 1, 125, 1 et 119, 2. Ch. Thurot, *op. cit.* (app. 5 : *De la valeur de l'expression* οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι, 209-223) p. 220. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, I (1837), p. III, liv. I, ch. 1, surtout 224-233. — Les textes de *Polit.* allégués par Zeller sont II, 10, 1272 *b*, 19 et VII, 3, 1325 *b*, 22, 29.

dans ce texte ne sont pas autre chose que les développements qui suivent, dans la *Physique* même, jusqu'à 219 *a*, 2.

2° Zeller reconnaît avec la plus grande impartialité que certains textes (notamment *Polit.* III, 6, 1278 *b*, 30 et *Eth. N.* VI, 4, *déb.*) souffrent une autre interprétation que la sienne ; que, pris en eux-mêmes, ils pourraient renvoyer même à l'opinion commune. Il y en a deux, *Polit.* VII, 1, 1323 *a*, 21 et *Eth. Nic.* I, 13, 1102 *a*, 26, qui lui paraissent appuyer très fortement son opinion : ils disent tous les deux qu'il faut *se servir de* ce qui a été établi dans les discours exotériques. Or cela ne peut pas s'appliquer à l'opinion commune, ni même à des discussions orales d'Aristote ; car il n'est pas vraisemblable qu'Aristote ait pu renvoyer d'une façon si pressante et si précise à de simples paroles, c'est-à-dire à quelque chose d'instable et d'un peu vague : les indications qu'il s'agit d'employer doivent être très définies et très faciles à retrouver dans leur intégrité. Ajoutons que la vraie raison sur laquelle compte Zeller, c'est que son interprétation est d'accord avec la tradition qui remonte au-delà d'Andronicus. — Mais, quelle que soit la force de ces raisons, quelque satisfaction qu'il faille en fin de compte trouver moyen de leur donner, le texte déjà mentionné de la *Physique* est pour l'interprétation de Zeller une pierre d'achoppement sur laquelle elle se disloque. Zeller convient très franchement que, dans ce texte, ἐξωτερικοὶ λόγοι ne peut pas signifier les ouvrages donnés au public. Dès lors il devient malaisé de soutenir que la même expression présente ailleurs cette signification, directement et par soi (1).

3° L'interprétation de Ch. Thurot ne se suffit peut-être pas à elle-même. Mais elle a le mérite, comme le dit l'auteur, de s'appliquer à tous les textes. Ch. Thurot prend pour point de départ le texte d'Eudème (*Eth. Eud.* I, 8, 1217 *b*, 22) où l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι est opposée à λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν. Quel est l'opposé de φιλοσοφία dans Aristote ? C'est διαλεκτική, la discussion des opinions communes, fondée sur des opinions communes δι' ἐνδόξων. Donc l'expression en question signifie : discussions dia-

(1) Voir Zeller, 119, 2 (119-122).

lectiques. Cette interprétation reçoit une confirmation éclatante du texte de la *Physique* : les ἐξωτερικοὶ λόγοι sont ici sous nos yeux ; ce sont des opinions sur le temps, qui ne se déduisent pas du τι ἔστι du temps. L'interprétation s'applique à tous les textes déjà mentionnés de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Politique* et, en outre, à *Metaph.* M, 1, 1076 *a*, 28. Il y a plus : l'interprétation convient encore très bien à un texte voisin des précédents (*Pol.* I, 5, 1254 *a*, 33) et dans lequel Zeller croit évident que les mots ἐξωτερικωτέρας σκέψεως signifient une recherche étrangère à la question présente. En analysant le passage, Thurot montre au contraire combien son interprétation s'y adapte. Enfin il y a, à propos de *Phys.* I, 2, un texte d'Eudème que Zeller cite comme une preuve concluante du fait que ἐξωτερικός a parfois dans Aristote le sens que nous venons de dire, ce dont par conséquent il faudrait tirer une objection contre Thurot. Il s'agit de discuter la doctrine éléatique de l'unité de l'être : Aristote montre que, s'il est un en tant que continu, il est, en vertu même de l'essence du continu, plusieurs aussi. Puis, dans une sorte de parenthèse, il passe incidemment à une difficulté tirée non plus de l'essence du continu, mais de la relation du tout et des parties, prise en général : ἔχει δ'ἀπορίαν, écrit-il (185 *b*, 11), ἴσως δὲ οὐ πρὸς τὸν λόγον. Ce qu'Eudème traduit par ἐξωτερικὴ ἀπορία. Simplicius, qui cite le fragment d'Eudème, estime qu'il s'agit en effet d'une discussion dialectique (διαλεκτικὴ μᾶλλον οὖσα). Or l'expression d'Aristote, οὐ πρὸς τὸν λόγον, ainsi rendue par Eudème, signifie : *qui ne se rapporte pas à la définition du continu* (1). — Ainsi l'interprétation de Thurot ne rencontre d'obstacle dans aucun texte.

Est-ce à dire pourtant qu'elle satisfasse complètement ? Il ne le semble pas. Car il reste toujours, d'une part, que les remarques de Zeller sur la vraisemblance d'un renvoi à des textes définis, connus et faciles à trouver, donc à des ouvrages publiés, n'est pas sans force. Et, d'autre part, il y a

(1) Thurot, *op. cit.*, 209-212, 219, milieu. Zeller, 118, n. 2. Le texte d'Eudème (fr. 6 Spengel) est cité par Simplic. *Phys.*, 85, 25-30, cf. 83, 24-27, Diels.

l'autorité de la tradition. La vérité semble être tout d'abord, comme le pense Ravaisson, que les discussions dialectiques auxquelles renvoie Aristote étaient des discussions écrites et n'étaient, en aucun cas, des discussions orales. Mais il faut ajouter autre chose. Ces écrits, dans lesquels Aristote employait la méthode dialectique, étaient par là-même des ouvrages destinés au public, des ouvrages qui avaient été publiés. Thurot a donc raison : l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι désigne un caractère interne de certaines productions d'Aristote. Toutefois Aristote désigne en même temps par là, d'une façon indirecte, mais non moins naturelle pour cela, des ouvrages publiés. Remarquons que cette interprétation est, plus qu'aucune autre, d'accord avec la tradition. Car les commentateurs disent bien, de temps en temps, que les discours exotériques sont des ouvrages dialectiques : Aulu-Gelle dit qu'Aristote enseignait dans ses livres exotériques *facultatem argutiarum*, et Strabon, que les ouvrages exotériques permettaient exclusivement θέσεις ληκυθίζειν, travail essentiellement dialectique par opposition à φιλοσοφεῖν πραγματικῶς (p. 52).

Puisque les écrits exotériques coïncident ainsi avec les ouvrages publiés, quelle était donc la situation des écrits acroamatiques, c'est-à-dire en somme de toute notre collection aristotélicienne ? Il faut, semble-t-il, répondre, avec Zeller, qu'ils n'ont pas été publiés dans toute la force du terme avant la mort d'Aristote, mais que cependant ils n'étaient pas restés complètement inédits, c'est-à-dire qu'ils avaient été publiés pour les besoins et dans l'enceinte de l'École péripatéticienne. Le fait le plus considérable, parmi ceux qui doivent nous porter à croire que les écrits acroamatiques n'avaient pas été vraiment publiés avant la mort d'Aristote, c'est la manière dont ces écrits se réfèrent les uns aux autres. Les références d'un écrit à l'autre s'entrecroisent, et cela non pas quelquefois et par exception, mais d'une façon constante. Les *Topiques* ont dû être écrits avant les *Analytiques*, et ils sont fréquemment cités par les *Analytiques* (voy. Bonitz, *Ind.* 102 *a*, 32, 37, 39). Mais, à leur tour, les *Analytiques* sont cités quatre fois dans les *Topiques*. Le *De caelo* renvoie (à propos de la droite et de la

gauche du monde) au *De incessu animalium* qui lui est postérieur. Les *Météorologiques* qui, à la fin de leur premier chapitre, annoncent pour plus tard les recherches sur les êtres vivants, citent pourtant le *De sensu* (ἐν τοῖς περὶ τὰς αἰσθήσεις). Le Περὶ φυτῶν est promis comme un ouvrage futur dans les *Parva naturalia* et dans d'autres ouvrages qui citent l'*Histoire des animaux*; or l'*Histoire des animaux* cite le Π. φυτῶν comme un ouvrage déjà composé. Le traité *Des parties des animaux* est cité une fois dans *La marche des animaux*, et à son tour *La marche des animaux* cite trois fois le traité *Des parties des animaux*. Ces références qui se croisent sont trop nombreuses pour qu'on puisse admettre que le futur et le passé y ont été mis à la place l'un de l'autre par l'inadvertance des copistes, et elles sont trop intimement unies au contexte, au moins dans plusieurs cas, pour qu'on puisse les regarder comme des interpolations (1). Mais, si c'est bien Aristote qui les a placées dans ses ouvrages, il faut donc qu'il les ait eus tous à la fois sous la main et à sa disposition, c'est-à-dire qu'il n'ait pas eu à compter avec le fait que les uns étaient publiés, quand il composait les autres. C'est dire que les écrits acroamatiques n'ont pas été à proprement parler publiés du temps d'Aristote. — L'examen du passage célèbre par lequel se terminent les Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, et avec eux tout l'*Organon*, conduit à la même conclusion. Aristote s'y adresse à des lecteurs, mais aussi à ses auditeurs, et évidemment les lecteurs auxquels il s'adresse ne sont pas le public, puisqu'il convie les lecteurs à travailler avec lui à l'amélioration de sa logique, ou au moins des *Topiques* (2): ce sont peut-être des auditeurs de demain. L'ouvrage est donc publié pour l'usage d'un cercle restreint. Le livre Δ de la *Métaphysique*, ou περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων, si souvent cité par Aristote comme un ouvrage qu'on a en mains, n'a pourtant pas pu être donné au grand public tel qu'il est, sans entrée en matière ni conclusion (1). Enfin les négligences du style, les répétitions et, d'autre part, l'existence parfois d'une double rédaction, comme pour le livre II du *Traité de l'âme*, s'expliquent au mieux dans l'hypothèse d'une demi-publication. — Cette demi-publication est d'ailleurs la mesure exacte à laquelle il faut s'en tenir. D'une part en effet les écrits scientifiques, tels que nous les possédons, sont plus que des notes personnelles destinées à des leçons. D'abord ils sont trop soigneusement articulés, malgré leurs imperfections, pour n'être que cela. Ensuite le système de renvois dont nous avons parlé eût été sans utilité pour l'usage personnel de l'auteur. D'autre part, à moins que par impossible les cours d'Aristote aient été dictés, ce qui d'ailleurs nous ramènerait au même point, on ne peut admettre que les traités que nous lisons ne soient que des rédactions d'élèves : ils sont pour cela trop détaillés et surtout trop chargés de détails fins et subtils. Une seconde raison du reste plaide très fort contre cette hypothèse : c'est qu'Eudème et Théophraste, dans des lettres dont nous aurons l'occasion de parler (p. 70), s'entretiennent du texte de la *Physique* : il existait donc un texte arrêté et authentiquement aristotélicien de cet ouvrage (2). Ainsi nous sommes ramenés à conclure que les écrits acroamatiques ont été, de la part d'Aristote, l'objet d'une demi-publication. Demi-publication pour les écrits scientifiques; publication complète pour les écrits dialectiques et, par là, populaires, tel était en somme l'état des ouvrages d'Aristote à sa mort. Nous avons dit au reste que certains ouvrages scientifiques étaient incontestablement inachevés, tels la *Métaphysique* et la *Politique*. Peut-être même aucun ouvrage scientifique n'avait-il reçu la dernière main, puisque la demi-publication permettait un demi-achèvement et qu'elle laissait ainsi le champ toujours ouvert aux corrections.

(1) Voir Zeller, p. 126 sqq., principalement 127, 3, 4 ; 128, 1, 3, 4 ; 129 et n. 2.

(2) 33, *fin* : εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν... ἔχειν ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένας τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς δ'εὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν.

(1) Zeller, p. 132.

(2) Zeller, p. 132-138.

CINQUIÈME LEÇON

HISTOIRE DES ÉCRITS SCIENTIFIQUES D'ARISTOTE. DATE DE LEUR COMPOSITION

Nous avons vu que les écrits scientifiques d'Aristote, s'ils ont été publiés, n'ont pourtant pas dû être l'objet d'une publication complète. C'est ce fait de n'avoir été qu'à demi publiés qui a permis, au sujet de ces ouvrages, la naissance du célèbre récit de Strabon et de Plutarque (1).

Résumons d'abord ce récit et donnons les renseignements indispensables sur les personnages qu'il met en scène. — Voici d'abord ce que dit Strabon. A Scepsis (ville de la Troade) étaient nés deux philosophes socratiques (c'est-à-dire sans doute deux disciples de Platon), Éraste et Coriscos. Le fils de Coriscos, Nélée, fut lui-même le disciple d'Aristote, puis de Théophraste. Théophraste lui laissa sa propre bibliothèque, qui renfermait celle d'Aristote. Nélée emporta cette bibliothèque à Scepsis où elle tomba entre les mains de ses héritiers, gens ignorants (ἰδιώταις ἀνθρώποις). Ceux-ci, pour soustraire les livres aux recherches des Attales de Pergame, les enfermèrent dans un souterrain. Plus tard (2) la famille les vendit très cher à Apellicon de Téos. L'humidité et les vers les avaient fort endommagés, sans parler du désordre où ils étaient tombés après la mort de Nélée. Apellicon les fit copier et les édita.

(1) On trouvera les textes de Strabon (XIII, 1, 54) et de Plutarque (*Vie de Sylla*, c. 26) dans les *Fragmenta philosophorum graecorum* de Mullach (Coll. Didot), III, p. 294 sq., n. 8 et 9, ou dans Ritter et Preller[8], n° 367.

(2) Théophraste meurt vers 287. Les Attales règnent de 241 à 129. Sylla prend Athènes en 86.

Mais, comme c'était un bibliophile plutôt qu'un philosophe (φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος), il combla mal (ἀναπληρῶν οὐκ εὖ) les lacunes causées par les vers. Pendant que les manuscrits d'Aristote et de Théophraste pourrissaient à Scepsis, les successeurs de Théophraste, n'ayant en mains que quelques-uns des ouvrages exotériques, étaient réduits à cultiver la dialectique plutôt que la philosophie. Ceux qui vinrent après eux (c'est-à-dire sans doute les Péripatéticiens qui purent se servir de l'édition d'Apellicon) philosophèrent et *aristotélisèrent* mieux, bien que, la plupart du temps, ils fussent réduits à parler par conjecture à cause de la multiplicité des fautes de l'édition. Rome contribua à son tour au mauvais état des textes. En effet Sylla, après la prise d'Athènes et la mort d'Apellicon, transporta à Rome la bibliothèque de celui-ci. Là le grammairien Tyrannion, qui avait du goût pour Aristote, trouva moyen de se faire communiquer les manuscrits. Avec le concours de certains libraires il fit faire des copies. Mais les scribes étaient mauvais et les copies n'étaient même pas collationnées, comme il arrive quand on ne songe qu'à la vente.

Voici maintenant ce que Plutarque ajoute au récit de Strabon. A son retour d'Asie, où il était allé battre Mithridate, Sylla, parti d'Éphèse pour Athènes, prend la bibliothèque d'Apellicon, « dans laquelle se trouvaient la plupart des ouvrages d'Aristote et de Théophraste, qui jusqu'alors n'étaient pas clairement connus du grand nombre. » On dit que, la bibliothèque ayant été transportée à Rome (1), le grammairien Tyrannion donna ses soins à beaucoup des manuscrits et que par lui Andronicus de Rhodes ayant été mis en possession de copies en fit une édition et écrivit les tables (πίνακες) qui circulent maintenant. Les anciens Péripatéticiens, gens de mérite et de savoir, paraissent n'avoir connu qu'en petit nombre et inexactement les écrits d'Aristote et de Théophraste, à cause de l'ignorance des héritiers de Nélée.

Complétons ces deux récits par quelques renseignements

(1) Le retour de Sylla se place en 83.

sur Andronicus, Tyrannion et Apellicon. — Nous savons les noms des huit premiers successeurs d'Aristote : Théophraste, Straton, Lycon, Ariston de Céos, Critolaüs, Diodore de Tyr, Eurymneus. Nous ignorons quels furent le neuvième et le dixième. Andronicus fut le onzième (1). Comme le περὶ παθῶν, petit recueil de définitions quasi stoïciennes, n'est plus attribué à Andronicus, non plus que la paraphrase de l'*Éthique à Nicomaque* qu'on a rendue à Héliodore (2), les renseignements que nous possédons sur lui sont plutôt rares et confus. Peut-être est-il permis de croire que, à la différence de Critolaüs par exemple, il avait enseigné que l'âme n'est ni corporelle, ni située dans un lieu, ni divisible : ce qui donnerait à penser qu'il avait retrouvé le sens de la notion aristotélicienne de la forme (3). En dehors de cela, nous ne connaissons plus que des noms d'ouvrages et quelques détails de son travail d'éditeur. Il avait écrit un *De divisione*, que Porphyre avait jugé digne d'être reproduit intégralement dans son commentaire du *Sophiste* de Platon (4). Simplicius le cite comme ayant commenté les *Catégories*, et des références du même Simplicius peuvent faire penser qu'Andronicus avait écrit un commentaire de la *Physique* (5). Quant à son travail d'éditeur, dont il avait rendu compte dans un livre spécial, il est certain qu'il a fait époque (6).

(1) Zeller, p. 806 sqq., 901 sqq., 922-931 et III 1[4], 642, 5. Pour le rang d'Andronicus dans la diadochie des Scolarques, cf. Élias (ps.-David) 113, 19, Busse (*Schol.* 24 *a*, 20) et Ammonius, *Hermen.* 5, 28 sq., Busse.

(2) Sur le π. παθῶν et la paraphrase de l'*Éthique*, insérés par Mullach dans le t. III des *Fragm. philos. gr.*, p. 570, et p. 363-569, voir Zeller III 2[4]. 644, 4 (deuxième partie de la note). Sur Héliodore, voir *supra*, p. 50, n. 2.

(3) Mullach, *ibid.*, p. 298, n. 33 et Zeller, 646, 1. Ce dernier, il est vrai, n'interprète pas les témoignages dans le même sens ; ceux-ci du reste s'accordent mal entre eux. Sur la conception de l'âme chez Critolaüs, voir Zeller II 2[3], 929, 2.

(4) Témoignage de Boèce, *De divisione*, début (Migne, *Patr. lat.*, 64, II, col. 875) ; cf. Mullach, *ibid.*

(5) *Categ.* 26, 17 ; 30, 3 (cf. 159, 32), Kalbfleisch, éd. et *Phys.*, 440, 14 ; 450, 16 ; 924, 20, Diels. Cf. Mullach, *ibid.*

(6) Voir le texte d'Aulu-Gelle, cité n. suiv., et peut-être une allusion

Cependant on est porté à se défier de la pénétration et du jugement d'un critique qui admet, non seulement l'authenticité des prétendues *Catégories* d'Archytas, mais celle des deux lettres d'Alexandre et d'Aristote sur la publication des écrits acroamatiques (1), tandis qu'il proclame l'inauthenticité du Περὶ ἑρμηνείας sur une unique et bien faible raison, à savoir que cet ouvrage qualifie les νοήματα de παθήματα τῆς ψυχῆς, ce qui est contraire au *Traité de l'âme*, de sorte qu'il faudrait choisir entre l'un et l'autre pour l'authenticité. Reconnaissons qu'il paraît mieux inspiré lorsqu'il condamne les *Postprédicaments* (2).

Selon Plutarque, Tyrannion était un athénien qui, pour échapper à la tyrannie d'Aristion, s'était refugié à Amisus (sur le Pont-Euxin), où il passait pour un habile grammairien. Lorsque la ville toucha au pouvoir de Lucullus, en 72 dans la dernière guerre contre Mithridate (74-67), Tyrannion, plus ou moins explicitement réduit en esclavage, fut donné par Lucullus à son lieutenant Muréna qui le lui demandait. A son retour à Rome (peut-être en 66 avec Lucullus), Muréna l'affranchit. En 57, d'après deux lettres de Cicéron (*ad Qu. fr.* II, 4 ; *ad Att.* IV, 4, 8), Tyrannion instruisait les fils de Cicéron et donnait ses soins à la bibliothèque de celui-ci. Suidas nous dit qu'il mourut vieux, mais le chiffre de l'Olympiade est défiguré par une faute d'écriture. En supposant que Tyrannion ait eu quarante ans en 72, il en avait cinquante-cinq en l'an 57.

à cet ouvrage dans Simpl. *Phys.* 923, 9, Diels. — Porphyre (*Vie de Plotin*, c. 24 *s. in.*) dit qu'il a rangé les écrits de Plotin, non dans l'ordre chronologique, mais d'après les matières, imitant en cela Andronicus, qui a réparti en traités les écrits d'Aristote et de Théophraste et réuni les matières voisines (τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών).

(1) Aulu-Gelle *Noct. Att.* XX. 5 : *exempla utrarumque literarum sumpta ex Andronici philosophi libro, subdidi*. Cf. Mullach, p. 293, n. 3.

(2) Sur ces opinions d'Andronicus, en outre des références à Ammonius et à Alexandre données p. 27, 1 et 28, 1, voir Boèce, *De interpr. ed. 2a*, liv. I (Migne, 64, II, col. 397 B) et, en ce qui concerne les *Postprédicaments*, Simplicius, *Cat.* 379, 8-12, Kalbfl. Cf. Mullach, III, p. 297 sq. et Zeller, II 1[3], 69, 1 : 67, 1 et III 2[4], 643, 1.

C'est donc, au plus tard, vers la moitié du dernier siècle av. J.-C. qu'il a pu faire ses travaux sur Aristote (1).

Nos renseignements sur Apellicon nous viennent d'Athénée (2). Celui-ci raconte, d'après Posidonius et dans un esprit malveillant, l'histoire d'Athénion (celui que Plutarque dans la *Vie de Sylla* appelle Aristion), qui gagna les Athéniens à la cause de Mithridate et gouverna Athènes jusqu'à la prise de la ville par Sylla. Sans être un des chefs de l'École péripatéticienne, c'était, comme d'ailleurs son père, de même nom que lui, un péripatéticien. Par sympathie philosophique, il choisit pour un de ses lieutenants Apellicon de Téos. Apellicon fut battu à Délos par le romain Orobius, ce qui explique très bien la mainmise de Sylla sur la bibliothèque d'Apellicon. Si l'on en croit Athénée, c'était, non à proprement parler un philosophe, mais un aventurier ayant du goût pour la philosophie et en général pour les livres, et qui, dit-il, avait volé, dans le Mètròon où ils étaient déposés, des originaux de décrets du peuple athénien. La part faite des intentions malveillantes de Posidonius, il semble que nous sommes en présence d'un simple *amateur*, peu capable de mener à bien une édition d'Aristote.

Mettons-nous maintenant en face du récit traditionnel et examinons-en la valeur. Pour cela, ramenons-le d'abord à sa source. Nous avons trouvé le récit dans Strabon et dans Plutarque. Il est aussi dans Suidas, mais celui-ci ne fait évidemment que compiler Plutarque. Plutarque, comme on l'a vu, ajoute un seul détail à ceux que nous donne Strabon, et il est vrai que c'est un détail capital, la mention d'Andronicus et de ses travaux. Mais, comme Plutarque utilise peu après dans la *Vie de Sylla*, au sujet d'un incident du séjour de Sylla à Athènes, les mémoires historiques de Strabon, la conjecture de Stahr est vraisemblable : le passage relatif à Andronicus peut venir aussi de cet ouvrage. Ainsi Strabon demeure, pour le récit qui nous

(1) Plut., *Lucullus*, 19. Cf. Zeller, III 2^4, 643, 2 et II 1^3, 139, 1.

(2) *Deipnosoph.*, V, 48 53 (cf. 47, 211 *d*, où Athénée désigne sa source), surtout p. 214 *d*. Cf. Zeller, II 2^3, p. 934, n. 3.

occupe, notre seul et unique témoin (1). Où Strabon avait-il puisé ? Ce n'est pas sans doute dans Tyrannion : il maltraite trop son édition ; sur ce point Zeller a raison. Mais, malgré Zeller, on ne voit pas de raison sérieuse qui empêche de croire que ce soit dans Andronicus. Car dire que les Péripatéticiens venus après Apellicon ont sans doute mieux fait que leurs prédécesseurs, mais ont été réduits pourtant, à cause des fautes du texte, à parler par conjecture, ce n'est pas leur rapporter le mérite de la restauration du Péripatétisme et l'enlever à Andronicus. Encore moins peut-on, pour cette raison que les Péripatéticiens en question sont exaltés aux dépens d'Andronicus, refuser d'admettre, avec Grote, que Strabon s'est documenté auprès du disciple d'Andronicus, le péripatéticien Boèthus de Sidon. Puisque Strabon nous dit qu'il a étudié, en même temps que Boèthus, la philosophie péripatéticienne (2), il nous semble indubitable que Boèthus est la source de Strabon. Il faut convenir qu'une telle origine serait propre à donner au récit de Strabon une autorité considérable. Quoi que nous ayons à dire contre ce récit, il faudra bien, pour ne pas manquer à toute vraisemblance, que nous y reconnaissions quelques faits exacts, bien que peut-être mal interprétés.

Nous savons par le testament de Théophraste (3) que Théophraste a légué sa bibliothèque à Nélée. Pour ce qui est du sort ultérieur de cette bibliothèque, nous ne sommes pas forcés d'admettre que Nélée s'en soit dessaisi ; car, si, d'après Athénée Ptolémée Philadelphe lui a acheté tous ses livres (4) et les a transportés à Alexandrie, d'une part, le même Athénée, nous l'avons vu, raconte qu'Apellicon a eu en sa possession la bibliothèque d'Aristote et de Théophraste. Et d'autre part, Athénée ne se contredit peut-être

(1) Stahr, *Aristotelia*, II (*die Schicksale der aristotel. Schriften*, 1832), p. 23. Cf. Zeller, 139, 2.

(2) Strabon, XVI, 2. 24, p. 757. Cf. Grote, *Aristotle*, I, p. 54 ; Mullach, p. 297, n. 27 et Zeller, III 1^4, 606, 1 *s. fin.* (607).

(3) Dans Diogène, V, 52. Cf. Zeller, II, 2^3, 141, 3.

(4) Athénée, I, 4, 3 *b*. Cf. Mullach, p. 295, n. 11 *s. fin.*

pas; car, comme le suppose Mullach (1), Nélée n'avait peut-être vendu que des copies. Ce qui est plus embarrassant, c'est la suite du récit : les manuscrits enfermés dans un souterrain pour les soustraire à l'avidité des rois de Pergame. Comment ces ignorants ne les avaient-ils pas vendus auparavant, et, si on voulait les leur prendre, comment y attachaient-ils du prix? On peut admettre qu'ils défendaient leur tranquillité ; surtout il faut se dire que nous ignorons le détail et la complication des circonstances. Reste enfin une dernière question, qui est la plus épineuse de toutes : c'est que, si les manuscrits des héritiers de Nélée étaient les originaux, Andronicus ne se soit pas servi de leur autorité. Or il n'invoque pas cette autorité pour résoudre la question de l'authenticité de l'*Herméneia* et, d'autre part, non seulement nous ne trouvons pas dans les commentateurs d'indications portant qu'Andronicus ait recouru aux manuscrits en question pour fixer des leçons douteuses, mais même nous possédons un texte important de Dexippe (2), où les diverses copies auxquelles recourt Andronicus sont mises les unes et les autres sur le même plan. Disons, sur le premier point, que les manuscrits d'Aristote pouvaient être indiscernablement mêlés avec ceux de Théophraste. Sur le second point, une réponse est difficile; peut-être toutefois peut-on essayer celle-ci : parmi les copies étrangères à la bibliothèque de Nélée il y en avait d'excellentes, tandis que les manuscrits originaux étaient dans un état assez déplorable pour être de peu d'utilité. Qu'on eût dû quand même les utiliser pour certains détails, c'est là une obligation qui ne s'imposait pas à la conscience d'un ancien, comme à la nôtre. — En somme, pour déférer à l'autorité considérable de la source de Strabon, on peut, bien que non sans peine, admettre les faits positifs articulés dans le récit de celui-ci.

Mais ce qu'il est impossible d'accepter, c'est l'assertion négative que les œuvres scientifiques d'Aristote n'existaient

(1) Mullach, p. 295 *b*, *s. med.*
(2) *Catég.* 21, 18 sq., Busse (*Comm. gr.* IV, 2 : p. 25 Spengel; *Schol.* 42 *a*, 30). Cf. Zeller, p. 142, n. 1.

que dans la bibliothèque de Nélée. Une assertion négative de ce genre est en principe bien plus difficile à avérer que l'assertion d'un fait positif. Nous sommes peut-être en présence d'une méprise de Strabon, dupe de quelque hyperbole de Boèthus. On ne lisait guère l'Aristote scientifique, même dans l'École péripatéticienne dégénérée. La découverte d'Apellicon serait venue remettre à la mode cet Aristote. Peu connu avant cette découverte et les travaux d'Andronicus, il sera devenu, pour Strabon, tout à fait inconnu. Songeons, du reste, que par là Strabon se donnait une explication de la médiocrité notoire dans laquelle était tombée l'École péripatéticienne. Quoi qu'il en soit, il n'est pas admissible que les œuvres scientifiques d'Aristote aient disparu à la mort de Théophraste. Les raisons abondent pour l'établir. Indiquons d'abord l'ordre dans lequel nous présenterons les principales. Il y a une raison négative et des raisons positives : parmi celles-ci, l'une est indirecte; les autres sont directes et, soit générales, soit spéciales.

La raison négative est le silence qu'ont gardé, sur la découverte d'Apellicon, les commentateurs et les écrivains qui se sont occupés d'Aristote. Comment Simplicius, qui aime l'érudition, comment Alexandre lui-même n'ont-ils rien dit de cette découverte, si, avant elle, l'Aristote scientifique était vraiment perdu ? Comment surtout Cicéron, qui parle souvent d'Aristote et qui a si bien connu Tyrannion, n'a-t-il rien dit de cette renaissance d'Aristote ? Enfin Hermippe, dans son livre sur Aristote, n'aurait pas manqué de raconter la disparition romanesque des écrits d'Aristote, et Diogène aurait, encore moins, manqué d'en reproduire le récit (1).

Parmi les raisons positives, la raison indirecte est celle qui résulte de la fondation d'une grande bibliothèque à Alexandrie. Nous avons déjà eu l'occasion (p. 14 sq.) de rappeler l'ardeur que des faussaires mettaient à fabriquer, parce qu'ils comptaient sur un bon prix, de prétendus ouvrages d'Aristote. Ils ne l'auraient pas fait s'il avait été

(1) Zeller, p. 142 et 146, n. 3.

de notoriété publique que les livres d'Aristote étaient enfermés à Scepsis. D'autre part au nombre des premiers et principaux organisateurs de la bibliothèque alexandrine, on sait qu'il faut compter Démétrius de Phalère. Or Démétrius était le disciple de Théophraste. Comment eût-il négligé de procurer à la bibliothèque les ouvrages de son maître et d'Aristote ? Si le catalogue des œuvres d'Aristote, conservé par Diogène, vient d'Hermippe et représente l'inventaire du fonds aristotélicien de la bibliothèque d'Alexandrie, ce fonds contenait beaucoup des ouvrages scientifiques d'Aristote. Mais il y a plus. Laissons de côté ce catalogue : il paraît certain du moins qu'Hermippe avait dressé un catalogue des œuvres de Théophraste (1) ; or, puisque les œuvres de Théophraste auraient eu le même sort que celles d'Aristote, il ne l'aurait pas pu, si le récit de Strabon était exact (2).

Passons aux raisons directes. Il y en a de générales, il y en a de spéciales. — Les raisons spéciales consisteront dans les références à tel ou tel ouvrage d'Aristote, que nous pourrons relever dans les auteurs, entre Théophraste et la découverte d'Apellicon. — Les raisons générales consistent dans les preuves que nous avons, soit du fait que la doctrine scientifique d'Aristote a été connue, pendant la même période, dans l'École péripatéticienne et ailleurs, soit du fait qu'il y a eu en dehors de la bibliothèque de Théophraste des copies d'Aristote en circulation. — Que la doctrine scientifique d'Aristote ait été connue des autres écoles philosophiques c'est ce qui résulte des indices suivants. Antiochus, dans Cicéron, montre bien, à travers beaucoup de contre-sens une certaine connaissance d'Aristote. On nous dit encore que Posidonius, dans ses *opinions sur la physique*

(1) Zeller, p. 146, n. 2 et 810, n. 3.

(2) Ajoutons qu'il y a, sur la bibliothèque d'Alexandrie et à propos des livres d'Aristote et de Théophraste, une petite phrase d'Athénée qui mérite peut-être de l'attention (citée dans Mullach, p. 295, n. 11 *fin*) : παρ' οὗ [de Nélée] πάντα [τὰ βιβλία]... πριάμενος ὁ ἡμεδαπὸς βασιλεὺς Πτολεμαῖος, Φιλάδελφος δὲ ἐπίκλην, μετὰ τῶν Ἀθήνηθεν καὶ τῶν ἀπὸ Ῥόδου εἰς τὴν καλὴν Ἀλεξάνδρειαν μετήγαγε. Notons spécialement, pour nous en souvenir tout à l'heure, les derniers mots.

(φυσικὸς λόγος) principalement, s'est beaucoup rapproché d'Aristote (1), et Cicéron nous rapporte ailleurs que Panétius avait sans cesse à la bouche Aristote et Théophraste. Enfin ce même Cicéron nous apprend que le stoïcien Hérille de Carthage, disciple indépendant de Zénon, a incliné sur certains points de morale vers le Péripatétisme. Les Mégariques, qui, du vivant d'Aristote, avaient été pour lui des adversaires acharnés, ont continué, après lui, leur polémique contre sa doctrine. Nous savons que le dernier des Mégariques, Stilpon a écrit un dialogue intitulé *Aristote*. De son côté enfin l'épicurien Hermarque avait écrit un πρὸς Ἀριστοτέλην. Nous enfermons-nous maintenant dans l'École d'Aristote ? Cicéron nous assure que Critolaüs a voulu imiter les anciens maîtres de l'École, c'est-à-dire Théophraste et Aristote (2). Mais le grand fait qui prouve que les livres d'Aristote n'ont pas disparu avec Théophraste, c'est l'activité philosophique de son successeur Straton. Ce penseur, le plus original entre les Péripatéticiens, a tantôt suivi, tantôt contredit Aristote, et il ne pouvait sans doute ni l'un ni l'autre, sans se référer d'une façon précise aux textes du maître. Nous verrons tout à l'heure qu'il y a là plus qu'une présomption. — On possède, avons-nous dit, des preuves qu'il y avait des copies d'Aristote en dehors de la bibliothèque de Théophraste. D'abord, les deux lettres apocryphes, accueillies par Andronicus, montrent qu'il était de notoriété publique qu'Aristote avait publié, au moins dans une certaine mesure, ses écrits scientifiques. D'autre part, dans l'École de Théophraste qui comptait, semble-t-il, un grand nombre d'élèves (3), comment aurait-on pu se passer de copies d'Aristote ? N'était-ce pas le premier instrument de

(1) Voir Zeller, III a^4, 599, 1.

(2) Cf. Zeller, p. 146 sq. — Les textes de Cicéron sont, dans l'ordre où ils ont été allégués, *De fin.* V, 25, 73 ; IV, 28, 79 ; V, 5, 14. Pour les deux autres faits, cf. Diog. La. II, 120 et X, 25.

(3) Diog. parle (V, 37) de deux mille élèves, sans qu'on puisse savoir s'il s'agit du nombre des élèves pendant toute la durée de l'enseignement de Théophraste, ou de son auditoire à un moment donné. Cf. Zeller, p. 807, 4.

travail? De plus, parmi les disciples immédiats d'Aristote, qui ont sans doute été nombreux eux aussi, il y en a qui ont écrit. Par exemple Phanias, Dicéarque et Aristoxène. Ils avaient sans doute en main les ouvrages du maître : c'étaient autant de sources d'où on pouvait recueillir ces ouvrages, ou au moins des copies de ces ouvrages. Enfin nous voici en face de ce qui constitue pour nous, dans l'ordre de raisons que nous exposons, l'argument capital et décisif. Après la mort d'Aristote, que ce soit immédiatement ou non, Eudème avait quitté Athènes. Nous ne savons pas où il s'était fixé, mais il n'est pas invraisemblable que ç'ait été dans Rhodes, sa patrie. Remarquons en passant que, puisqu'il nous dit, dans un fragment de sa *Physique*, que, à en croire les Pythagoriciens, un temps reviendra où il parlera de nouveau devant son auditoire, assis, tenant à la main la baguette du professeur, Eudème avait une école, dans laquelle sans doute n'auront pas manqué les copies d'Aristote (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, un fait est certain, c'est qu'Eudème, séparé de Théophraste, lui écrit pour le consulter sur le texte de la *Physique*. Le fait est établi par la réponse de Théophraste citée par Simplicius (2). Si maintenant nous songeons que, d'après Athénée (cf. p. 68, n. 2), ce n'est pas seulement d'Athènes, mais encore de Rhodes, que Ptolémée Philadelphe avait acquis ses collections, nous serons tentés de penser que la bibliothèque d'Eudème a passé dans celle d'Alexandrie. Dans tous les cas, elle constituait pour les copistes une source indépendante de la bibliothèque de Théophraste.

Terminons en relevant, dans les auteurs étrangers au Péripatétisme, puis dans les Péripatéticiens, quelques-unes des références les plus incontestables aux ouvrages d'Aristote. Nous laisserons de côté la mention faite dans le catalogue de Diogène d'un grand nombre des ouvrages compo-

(1) Fr. 51, Spengel, ap. Simplic. *Phys.* 732, 24, Diels. Cf. Zeller, p. 869, 4 et 871, 4.
(2) *Phys.* 923, 10, Diels (*Schol.* 404 *b*, 12) : ὑπὲρ ὧν ἐπεστείλας κελεύων με γράψαι καὶ ἀποστεῖλαι ἐκ τῶν Φυσικῶν, ἤτοι ἐγὼ οὐ ξυνίημι ἢ...

sant notre collection aristotélicienne. Zeller ne relève pas de références à l'*Herméneia* en dehors de la mention qui en est faite dans le catalogue. Nous croyons que la doctrine, si purement aristotélicienne, qu'a professée Épicure sur les propositions touchant le futur (1), ne peut s'expliquer que si Épicure avait sous les yeux le chapitre 9 de l'*Herméneia*. Les *Topiques* ont été, d'après Alexandre, connus de Straton (2). La *Rhétorique* a été employée par l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* et par Démétrius, auteur du *De elocutione*, et, avant lui, par un certain Archédème, que cite Démétrius et qui est peut-être le stoïcien de ce nom. Un disciple d'Eudème, Damasus, cite les trois livres περὶ κινήσεως, c'est-à-dire les livres V, VI et VIII de la *Physique*. D'après des indications de Simplicius, nous voyons que le même ouvrage a été employé par Straton et par Posidonius. Les *Météorologiques* ont été employés, selon Simplicius, par l'un et l'autre philosophe. Il faut ajouter sans doute qu'ils l'ont été par Épicure. L'*Histoire des animaux* a été remaniée par Aristophane de Byzance, et on en avait fait un abrégé populaire très usité dans la période alexandrine. Non seulement Eudème et l'auteur de *la grande Morale* ont connu l'*Éthique* ; il faut ajouter qu'elle a été connue aussi d'Antiochus d'Ascalon ; car, dans le Ve livre du *De finibus* (20 *s. in.*, 55), on trouve une réplique du passage connu sur Endymion (X, 8, 1178 *b*, 20), sans parler de la formule : *vita beata non beatissima*, qui, selon Cicéron, revient sans cesse chez Antiochus, et où l'on retrouve un écho des déclarations de l'*Éthique* sur la nécessité des biens du corps et des biens extérieurs pour compléter le bonheur de la vie (3). L'auteur du 1er livre de notre *Économique*, que connaît déjà Philodème, a eu sous les yeux la *Politique*, dont Dicéarque, dans son *Tripoliticus*, s'est également servi. Les πολιτεῖαι ont été beaucoup mises à profit pendant la période alexandrine. Enfin les gram-

(1) Cicéron, *De fato*, 21 et 37.
(2) Alex. *Top.* 340, 3, Wallies (*Schol.* 281 *b*, 2) ; cf. Zeller, 148, 7.
(3) *De fin.* V, 27. 81 (cf. 24, 71) et ailleurs, par ex. *Acad. pr.* II, 43, 134 et *Tusc.* V, 8, 22 sq. Voir *Eth. Nic.* I, 11, 1101 *a*, 6-21, X, 9 *et al.*

mairiens alexandrins ont bien connu la *Poétique* (1).

Ainsi il est donc établi que les écrits scientifiques d'Aristote n'ont jamais cessé d'être dans les mains des savants. C'est le cas de dire que, si le récit de Strabon est vrai dans ce qu'il affirme, il est faux dans ce qu'il nie.

Pour en finir avec les questions d'histoire relatives aux écrits scientifiques d'Aristote, il ne nous reste plus qu'à dire quelques mots sur la date à laquelle ces écrits ont été composés. On peut d'abord établir aisément que, dans leur ensemble, ils appartiennent sans exception au second séjour d'Aristote à Athènes (335/4-323). Si en effet on peut prouver de quelques-uns d'entre eux qu'ils appartiennent à cette période, la preuve s'étend à tous en vertu du lien étroit que nous avons signalé entre eux. Aristote fait souvent allusion, dans ses ouvrages scientifiques, à la ville d'Athènes, ou même au Lycée, comme au lieu où il se trouve, par exemple dans les *Catégories*, les *Premiers analytiques*, la *Physique*, la *Métaphysique*, la *Rhétorique*. Ajoutons qu'une observation de couronne boréale dans les *Météorologiques* se rapporte convenablement à la latitude d'Athènes d'après le calcul d'Ideler (2). Il s'ensuit que tous ses ouvrages scientifiques ont été composés à Athènes. Dès lors, pour prouver qu'ils l'ont été pendant le second séjour, il suffit de relever dans les textes l'indication de quelques faits postérieurs au premier séjour Or il y en a de tels en abondance. Voici quelques-uns des plus frappants. Les *Météorologiques* mentionnent une comète qui fut visible à Athènes sous l'archontat de Nicomaque, c'est-à-dire en 341 avant J.-C. La *Rhétorique* (II, 23, 1397 *b*, 31) fait incontestablement allusion à la demande que Philippe adressa aux Thébains pendant la seconde Guerre Sacrée de passer par leur territoire pour envahir l'Attique (339). La *Politique* (V, 10. 1311 *b*, 2) fait allusion à l'assassinat de Philippe (336). Enfin voici une indication qui, par elle seule, serait concluante. L'*Histoire*

(1) Zeller, p. 148, n. 8 ; 149, 3, 4, 5 ; 150, 3, 4, 7, 8 ; 151 et n. 1, 3. 4 ; 152, 1, 2.
(2) Zeller, p. 155, n. 1.

des animaux ne peut avoir été écrite avant le moment où les Macédoniens ont vu des éléphants, c'est-à-dire avant la bataille d'Arbèles (331) (1).

Pour ce qui est de la date propre de chacun des écrits il n'y a pas un très grand intérêt à la déterminer, parce que la pensée d'Aristote, telle que nous la connaissons, est une pensée arrêtée et non pas en développement, comme celle de Platon. Toutefois il est possible d'arriver à quelques déterminations assez probables, parce que, malgré les renvois réciproques, le nombre de ces renvois est pourtant, dans la totalité, une quantité assez faible. D'autre part, il est naturel de penser que l'ordre systématique des matières a dû en principe déterminer l'ordre de composition. Pour ces raisons, les ouvrages de logique, à l'exception de l'*Herméneia*, semblent être venus les premiers. Les *Seconds analytiques* annoncent expressément la *Physique*. Les *Météorologiques* disent d'une façon précise, au début, qu'après la *Physique* viennent, et dans cet ordre, le *De caelo*, la *De generatione et corruptione*, les *Météorologiques*. On ne peut décider si le *Traité de l'âme*, avec les *Parva naturalia*, vient avant les traités biologiques ou si c'est l'inverse. Enfin les traités sur la morale et la politique pourraient avoir précédé ceux qui concernent les sciences de la nature. Zeller pense que, pour obéir aux exigences de son système, Aristote, qui fait reposer la morale sur la physique, a dû écrire l'*Éthique* et la *Politique* en dernier lieu (2).

(1) Zeller, p. 154, n. 4.
(2) Zeller, p. 157, n. 2 ; 158, n. 4 ; 158 sq.

SIXIEME LEÇON

POINT DE DÉPART DE LA PENSÉE D'ARISTOTE. DIVISIONS DU SYSTÈME. PLAN DE L'EXPOSITION

Le réalisme des Physiologues avait rencontré beaucoup de difficultés lorsque Socrate parut. Par exemple, les Éléates avaient été fortement choqués par l'insaisissabilité des choses sensibles : si ces choses sont, comment se fait-il que ce qui est blanc se trouve noir et que ce qui est chaud se trouve froid ? Devant cette impossibilité de savoir ce qu'une chose est et ce qu'elle n'est pas, les hommes sont condamnés à admettre le *oui* après avoir admis le *non* et, comme disait Parménide, à revenir sur leurs pas et à tourner sur eux-mêmes (1). D'autre part, s'il y a une réalité véritable, alors les sens ne la donnent pas. La neige, étant composée d'eau, est noire malgré nos yeux, disait Anaxagore (2) ; les qualités, autres que la figure, la position et l'ordre, sont des conventions, disait Démocrite (3), pendant que, de son côté, la critique de Zénon ne laissait pas subsister grand chose de ces qualités privilégiées, puisque Zénon ruinait la représentation de l'étendue, leur commun support. Aussi les philosophes se plaignaient-ils communément de l'incertitude de la connaissance, et particulièrement de l'insuffisance des sens. Enfin le mal s'accroissait encore par la contradiction mutuelle des doctrines, dont Gorgias,

(1) Ritter et Preller, 8e éd., textes 147 et 115 ; *Fragm. der Vorsokratiker*, de H. Diels (2e éd.), Mélissus, fr. 8. Parménide, fr. 6, v. 6-9 (48-51, Karsten).
(2) Sextus, *Hyp. Pyrrh.* I. 33 et Cic. *Acad.* II. 31, 100, textes cités dans Ritter et Preller, 161 *b* et dans *Vors.* 46 A, 97).
(3) *Vorsokr.*, ch. 55, B texte 125 p. 408, 17.

plus que tout autre, se chargeait de dégager le résultat. — Pour toutes ces raisons négatives, et peut-être aussi pour une raison positive, à savoir l'avènement de la géométrie, un penseur de la dernière moitié du ve siècle devait se sentir poussé à quitter le point de vue des Physiologues, à chercher d'autres objets de pensée que les choses sensibles. Socrate était tout spécialement disposé pour céder à cette pression du milieu pensant, puisque, d'autre part, il était porté à s'intéresser aux questions morales. La tempérance, la justice, la piété, sur la nature desquelles il avait le désir de s'éclairer, étaient précisément des objets opposés à ceux des physiologues : c'étaient des choses spirituelles. Ces nouveaux objets, disons-nous, étaient opposés à ceux des Physiologues. Voici en effet les principaux caractères qu'ils présentent. D'abord ils sont composés, non pas de parties intégrantes, comme dira l'École, ils sont composés de parties ou inférieures ou subjectives. On fait la partition d'une table ou d'une pierre en des planches et des pieds, en des morceaux de pierre. Mais la vertu, par exemple, se diversifie par la division en des vertus spéciales : courage, tempérance, justice etc. D'un autre côté, par l'analyse, la vertu se résout en des parties d'autre sorte, mais qui sont aussi loin que les précédentes d'être des parties intégrantes juxtaposées dans l'étendue : c'est, par exemple, une disposition permanente, une disposition de l'âme, une disposition à agir, à agir dans le sens de la perfection, etc. En second lieu, les objets de la spéculation socratique sont des universaux. Et cela pour deux raisons. La première, c'est que, puisqu'on s'entend, au moins dans une certaine mesure, quand on parle des choses morales, la justice par exemple est la même en deux ou plusieurs esprits individuels. La seconde raison, c'est que, quand on s'enfermerait dans un seul esprit, on trouverait, dans les objets moraux qui sont en lui, des éléments communs : ainsi la vertu est un élément commun au courage et à la tempérance, le courage est un élément commun au courage civil et au courage militaire, etc. En troisième lieu, les parties dont se composent les objets de la spéculation socratique se commandent les unes les autres. D'abord, le

tout entraîne et suppose les parties ; au moins le tout qu'on analyse entraîne et suppose les parties qui le constituent : ainsi la vertu suppose ses éléments. Ensuite, les parties s'assemblent dans un certain ordre pour former le tout : elles constituent le tout, mais le tout par exemple préside pour ainsi dire à leur groupement, car, pour constituer la vertu, chaque élément vient à son heure et à sa place. — De cette conception de l'objet découle naturellement chez Socrate celle de la méthode. La méthode consistera en deux procédés capitaux. Le premier consistera à dégager une vertu ou un vice des représentations que s'en font les divers esprits, ou des divers exemples que croit en apercevoir un même esprit. Le second procédé consistera à montrer le passage d'une vertu spéciale à une vertu plus large, par exemple des espèces du courage au courage lui-même, ou bien d'une vertu générale aux vertus plus particulières ; ou bien enfin à montrer le passage d'une vertu à un exemple de cette vertu.

La philosophie du concept n'est pas autre chose que la généralisation de cette conception de l'objet et de cette conception de la méthode. Elle consiste essentiellement à penser que tous les objets sont constitués comme les objets moraux, ou, en un mot, que tous les objets sont des choses spirituelles ; que la méthode applicable à la connaissance de tous les objets est la même que celle qui convient à la connaissance des choses morales. Cette généralisation, à la fois de la conception socratique de l'objet et de la méthode de Socrate, est essentiellement l'œuvre de Platon. Sans doute cette généralisation a ajouté beaucoup de difficultés au système. Mais le système en contenait déjà par lui-même, qu'elles fussent solubles ou non, et la généralisation platonicienne, si elle a aidé à les faire ressortir, ne les a pas créées. La philosophie socratique dont nous venons de rappeler les principaux traits n'était elle-même qu'une esquisse : il y a bien des questions inévitables qu'elle ne posait pas. La philosophie du concept débute par nous présenter le monde comme une hiérarchie de concepts, et la méthode comme un passage progressif ou régressif d'un degré à l'autre de la hiérarchie. Mais, au point de vue de

l'objet, où se trouve le maximum de réalité ? Est-ce dans le plus général ou, au contraire, dans le plus particulier ? Au point de vue de la méthode, est-ce le général ou, au contraire, le particulier qui explique le plus de choses, et d'autre part, question liée à la précédente, est-ce sur l'extension ou, au contraire, sur la compréhension des concepts que les procédés d'explication se fondent ? C'est dans ces deux ou trois points que se résume la difficulté interne de la philosophie du concept, et c'est à la résoudre que cette philosophie consacrera la majeure partie de ses efforts. — Elle commence par penser que c'est l'universel qui est le plus réel et le plus explicatif, et du même coup elle fait prédominer le point de vue de l'extension. On sait que pour Platon les plus hautes réalités sont l'Un et l'Être, qu'il considère comme des genres, et non comme des individus ou quelque chose qui y ressemble, et on sait que, pour lui, le propre de la science est de voir beaucoup d'espèces sous l'étendue du genre (1). — Pourquoi la philosophie du concept a-t-elle ainsi débuté ? Il y en a au moins trois raisons faciles à apercevoir. 1° L'universel est en même temps le simple ; or il est clair que le simple, puisqu'il débarrasse l'esprit de la multiplicité des déterminations spéciales, est pour lui un objet commode, qui lui permet de satisfaire avec le moins de frais possible son besoin de rationalité. 2° Le procédé régressif qui nous conduit à l'universel est à la fois sûr et facile ; il était donc naturel que l'on commençât par admettre que savoir c'est réduire le particulier au général. 3° La résolution du complexe en simple est ce qui ressemble le plus à la méthode des Physiologues : c'en est la transposition la plus immédiate. Thalès faisait, lui aussi, des réductions : il ramenait, à sa façon, c'est-à-dire par une analyse réelle, les divers modes des choses à la terre. Mais, si cette prééminence de l'universel dans l'ordre de l'être et dans celui du savoir était naturelle au début de la philosophie du concept, ceux-là mêmes qui la consacraient sentaient bien qu'elle ne répondait pas à tous les besoins de la pensée. Et c'est pourquoi,

(1) *Rep.* 7, 537 c : ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

tout entraîne et suppose les parties ; au moins le tout qu'on analyse entraîne et suppose les parties qui le constituent : ainsi la vertu suppose ses éléments. Ensuite, les parties s'assemblent dans un certain ordre pour former le tout : elles constituent le tout, mais le tout par exemple préside pour ainsi dire à leur groupement, car, pour constituer la vertu, chaque élément vient à son heure et à sa place. — De cette conception de l'objet découle naturellement chez Socrate celle de la méthode. La méthode consistera en deux procédés capitaux. Le premier consistera à dégager une vertu ou un vice des représentations que s'en font les divers esprits, ou des divers exemples que croit en apercevoir un même esprit. Le second procédé consistera à montrer le passage d'une vertu spéciale à une vertu plus large, par exemple des espèces du courage au courage lui-même, ou bien d'une vertu générale aux vertus plus particulières ; ou bien enfin à montrer le passage d'une vertu à un exemple de cette vertu.

La philosophie du concept n'est pas autre chose que la généralisation de cette conception de l'objet et de cette conception de la méthode. Elle consiste essentiellement à penser que tous les objets sont constitués comme les objets moraux, ou, en un mot, que tous les objets sont des choses spirituelles ; que la méthode applicable à la connaissance de tous les objets est la même que celle qui convient à la connaissance des choses morales. Cette généralisation, à la fois de la conception socratique de l'objet et de la méthode de Socrate, est essentiellement l'œuvre de Platon. Sans doute cette généralisation a ajouté beaucoup de difficultés au système. Mais le système en contenait déjà par lui-même, qu'elles fussent solubles ou non, et la généralisation platonicienne, si elle a aidé à les faire ressortir, ne les a pas créées. La philosophie socratique dont nous venons de rappeler les principaux traits n'était elle-même qu'une esquisse : il y a bien des questions inévitables qu'elle ne posait pas. La philosophie du concept débute par nous présenter le monde comme une hiérarchie de concepts, et la méthode comme un passage progressif ou régressif d'un degré à l'autre de la hiérarchie. Mais, au point de vue de

l'objet, où se trouve le maximum de réalité ? Est-ce dans le plus général ou, au contraire, dans le plus particulier ? Au point de vue de la méthode, est-ce le général ou, au contraire, le particulier qui explique le plus de choses, et d'autre part, question liée à la précédente, est-ce sur l'extension ou, au contraire, sur la compréhension des concepts que les procédés d'explication se fondent ? C'est dans ces deux ou trois points que se résume la difficulté interne de la philosophie du concept, et c'est à la résoudre que cette philosophie consacrera la majeure partie de ses efforts. — Elle commence par penser que c'est l'universel qui est le plus réel et le plus explicatif, et du même coup elle fait prédominer le point de vue de l'extension. On sait que pour Platon les plus hautes réalités sont l'Un et l'Être, qu'il considère comme des genres, et non comme des individus ou quelque chose qui y ressemble, et on sait que, pour lui, le propre de la science est de voir beaucoup d'espèces sous l'étendue du genre (1). — Pourquoi la philosophie du concept a-t-elle ainsi débuté ? Il y en a au moins trois raisons faciles à apercevoir. 1° L'universel est en même temps le simple ; or il est clair que le simple, puisqu'il débarrasse l'esprit de la multiplicité des déterminations spéciales, est pour lui un objet commode, qui lui permet de satisfaire avec le moins de frais possible son besoin de rationalité. 2° Le procédé régressif qui nous conduit à l'universel est à la fois sûr et facile ; il était donc naturel que l'on commençât par admettre que savoir c'est réduire le particulier au général. 3° La résolution du complexe en simple est ce qui ressemble le plus à la méthode des Physiologues : c'en est la transposition la plus immédiate. Thalès faisait, lui aussi, des réductions : il ramenait, à sa façon, c'est-à-dire par une analyse réelle, les divers modes des choses à la terre. Mais, si cette prééminence de l'universel dans l'ordre de l'être et dans celui du savoir était naturelle au début de la philosophie du concept, ceux-là mêmes qui la consacraient sentaient bien qu'elle ne répondait pas à tous les besoins de la pensée. Et c'est pourquoi,

(1) *Rep.* 7, 537 *c* : ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

dans l'ordre du savoir, à côté de la régression Platon essaie, peut-être même avec le sentiment de son importance supérieure, la progression du simple vers le complexe et de l'universel vers le particulier. C'est pourquoi aussi, dans l'ordre de l'être, il a déjà le sentiment de l'importance de la cause finale, c'est-à-dire de la subordination des parties au tout ou du simple au complexe. Mais sa méthode de division et sa conception des causes finales sont, en même temps peut-être que les plus intéressants, les points les plus délicats du système.

Voilà en somme où en était la philosophie du concept au moment où Aristote a commencé de penser par lui-même. Il se rattache à cette philosophie avec pleine conscience. Le point de vue des anciens est à ses yeux un point de vue dépassé, et il se compte lui-même parmi les Platoniciens (1). Il se rattache à Platon par son idée de l'objet de la science et par sa méthode. En effet l'objet de la science pour Aristote, ce qui est ἐπιστητόν, c'est bien l'élément conceptuel des choses, et même c'est souvent cet élément en tant que conçu sous l'aspect de l'universel, c'est-à-dire de ce qui est commun à plusieurs. La science saisit dans une espèce, qui est elle-même de l'universel encore, une hiérarchie de genres qui, à plus forte raison, sont tous des universaux. D'autre part, les opérations de la nature, celles du moins qui sont saisissables et n'ont pas leur principe dans un arrière-fond mystérieux, sont pour Aristote des processus logiques et, dans celle de leurs parties qu'il considère volontiers comme la plus essentielle, des régressions du complexe au simple. Pour ce qui est de la méthode, elle est, d'une manière générale, chez Aristote comme chez Platon, logique et notionnelle : c'est-à-dire qu'elle vise à définir et à enchaîner des concepts. Elle est raisonnante, au point de paraître quelquefois raisonneuse. Et, si nous considérons le procédé qui est propre à Aristote, la démonstration, nous voyons qu'il s'appuie sur le concept et que, après tout, il n'est que la réalisation d'un idéal plus ou moins confusément entrevu par Socrate.

(1) Cf. Zeller, II 2³, 15, 3 et *supra*, p. 8, n. 1.

« C'est avec raison, dit-il, que Socrate cherchait l'essence ; car il cherchait à faire des syllogismes, et le principe des syllogismes c'est l'essence » (1).

Cependant Aristote, tout socratique et platonicien qu'il est, a pourtant en lui quelque chose du sentiment réaliste des anciens et du goût pour un réalisme qui est, en un sens, l'opposé de celui de Platon. De là certains traits marquants de sa manière de penser, et dans l'ordre de l'être, et dans l'ordre de la science. Dans l'ordre de l'être, Aristote pense dès l'abord, et très décidément, avec les anciens que l'être c'est l'individu. Par suite, il estime que, en dehors de l'individu, le plus réel est ce qui s'en rapproche le plus, savoir le complexe. Dans l'ordre de la science, la direction réaliste de sa pensée se marque d'une double façon. D'abord les universaux dont part la démonstration ne sont pas les genres les plus généraux : ce sont au contraire des genres déjà complexes, irréductibles entre eux, des universaux riches de contenu. D'un autre côté, Aristote fait une part à l'expérience, soit en tant que la sensation est pour la raison une manière d'exercer son pouvoir d'intuition, soit même en tant que la sensation a pour fonction de saisir le contingent. L'esprit expérimental est même si développé chez Aristote qu'il faut voir en lui le plus puissant des promoteurs de la science expérimentale chez les anciens. C'est grâce à lui et à son école, qu'il y a eu dans l'antiquité, en dehors de l'astronomie, une certaine somme de connaissances sur les phénomènes naturels et quelque soupçon de la méthode propre aux sciences de la nature (cf. *infra*).

Il y a donc eu dans la pensée d'Aristote deux tendances opposées, bien que la tendance prédominante ait été la tendance conceptuelle. A-t-il réussi à compléter la philosophie du concept par la conciliation de ces deux tendances, et à résoudre, en y faisant entrer des éléments réalistes assimilables, la difficulté interne que cette philosophie avait laissé voir chez Socrate et chez Platon ? C'est ce que nous rechercherons plus tard seulement. Nous voulions marquer le

(1) *Metaph.* M 4, 1078 *b*, 23 : ἐκεῖνος δ'εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν.

point d'où part la pensée d'Aristote et indiquer les directions dans lesquelles cette pensée s'engage. A essayer de faire plus, nous anticiperions fâcheusement sur l'exposition de sa doctrine. Fâcheusement ; car, ou bien nous serions obscurs pour être courts, ou bien nous devrions entrer dans des développements où nous épuiserions d'avance tout l'intérêt que peut offrir l'étude de la pensée aristotélicienne.

Cependant nous ne pouvons commencer notre exposition sans indiquer le plan que nous suivrons. Or un auteur méthodique et dogmatique comme Aristote n'a pu manquer d'ordonner lui-même sa pensée suivant un plan. De sorte que la première chose à faire est de chercher comment se divise, d'après Aristote lui-même, la philosophie aristotélicienne. C'est là une question vraiment préliminaire.

Nous n'avons pas à faire beaucoup de fond sur l'indication que nous donnent les *Topiques*, au livre I, ch. 14 (105 *b*, 19-29), d'après laquelle les problèmes et les propositions se répartissent en trois classes : morales, physiques, logiques. Ce qui rendrait cette division spécieuse, c'est qu'elle n'est pas autre chose que la division de la philosophie qui devient classique avec les Stoïciens. Mais, d'abord, le passage où elle est énoncée est isolé dans Aristote ; l'auteur n'y insiste pas ; il n'y rattache aucune subdivision. En outre, il nous prévient lui-même qu'une telle division prend les choses très en gros (ὡς τύπῳ περιλαβεῖν). Nous trouverons chez lui des déclarations, autrement expresses et appuyées, dans un autre sens.

Chez les commentateurs, nous trouvons très constamment une division bipartite. La philosophie se divise d'après eux en théorique et pratique. C'est l'opinion d'Ammonius, de Simplicius, de Philopon et, avant eux tous, celle d'Alexandre. Élias (le pseudo-David), pour pousser jusqu'au bout cette classification, rapproche même expressément la *Poétique* de la *Rhétorique*, et il rapporte celle-ci, comme celle-là, à un ordre de recherches qui ne fait pas partie intégrante de la philosophie (1). La même division se retrouve dans

(1) Cf. Zeller, p. 177, n. 1 et Élias (ps. David) *in Cat.* 116, 32, Busse (*Schol.* 25 *b*, 16-20)

Eudème et chez l'auteur du livre α de la *Métaphysique* : Eudème, au début de sa *Morale* (I, 1, 1214 *a*, 8) oppose, comme il est naturel en pareil lieu, les sciences qui n'ont pour but que la connaissance et celles qui ont pour but quelque résultat dans le monde de l'action ; le livre α déclare que la science théorétique a pour objet la vérité, la science pratique, un ἔργον (1, 993 *b*, 19). Il y a plus, la division est dans Aristote lui-même. Le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* (1095 *a*, 5) oppose γνῶσις et πρᾶξις, et d'autres textes du même ouvrage reproduisent en d'autres termes la même distinction (1). Mais une telle opposition, qui s'impose au point de vue de la morale aristotélicienne et qu'Aristote ne pouvait éviter d'énoncer, ne peut pas passer pour une classification. Si Eudème et l'auteur du livre α ont voulu indiquer une classification, ils n'ont songé qu'à une classification sommaire et abrégée, réunissant dans le second groupe deux choses, voisines sans doute, mais dont ils sont bien loin d'insinuer qu'on ne saurait les distinguer. Ils insinuent plutôt qu'il y a une distinction à faire. Car l'auteur du livre α, au lieu de dire que la science pratique a pour but une πρᾶξις, dit qu'elle a pour but un ἔργον, terme qui signifie aussi bien l'*action* que l'*œuvre extérieure* produite par l'action (2). Eudème, de son côté, dit (1214 *a*, 11) que les connaissances, qui n'ont pas pour objet le connaître seul, travaillent περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις. Comme il y a assurément beaucoup de différence entre κτῆσις et πρᾶξις, on peut dire qu'ici le second membre de la division est presque subdivisé. En somme donc, ce serait tout au plus chez les commentateurs que la division bipartite se présenterait comme complète et suffisante. Et encore rien ne paraît garantir qu'ils lui aient conféré une valeur absolue, au lieu de lui reconnaître simplement de la commodité pour l'organisation de leur enseignement.

La vraie division des sciences, suivant Aristote, est tripartite. Cette division, qui est très expressément rappelée en deux endroits des *Topiques* (VI, 6, 145 *a*, 15 et VIII, 1, 157 *a*,

(1) II, 2 *déb.* et X, 10 *s. in.* (1179 *a*, 35).
(2) Bonitz, *Ind. ar.* 285 *b*, 1.

10), dans le VI[e] livre de la *Morale à Nicomaque* (3-5, et notamment ch. 2, 1139 *a*, 27), est exposée dans le premier chapitre du livre E de la *Métaphysique* et dans le chapitre correspondant du livre K (ch. 7). Aristote, comme on sait, distingue trois grandes classes de sciences : les sciences théorétiques, les sciences pratiques et les sciences poétiques (1). Les sciences théorétiques n'ont pour objet que le savoir même ou la vérité. Les sciences poétiques ont pour objet la production d'une œuvre extérieure à l'agent, tandis que les sciences pratiques n'ont pour fin que l'action elle-même (*Éth. Nic.* VI, 4 *déb.*; cf. I, 1 *début*). Les textes allégués du livre E et du livre K de la *Métaphysique* ajoutent que les sciences théorétiques se subdivisent en trois : mathématiques, physique et théologie. Pour la subdivision du second groupe, nous en parlerons un peu plus tard. Remarquons pour le moment que les trois grands groupes sont distingués par Aristote, non seulement avec la précision, mais encore avec la constance, qui indiquent une doctrine élaborée et arrêtée.

Cela n'a pas empêché Zeller de prétendre (2) que cette classification ne doit pas être considérée comme l'expression définitive et complète de la pensée d'Aristote. Cette pensée serait restée flottante sur la question, et, pour organiser une exposition de la philosophie aristotélicienne, nous ne saurions trouver un sûr appui dans une classification en partie inexistante.

Nous croyons qu'un examen des objections de Zeller nous montrera qu'il se trompe. Le principe de ces objections est que les divisions et les subdivisions de la classification généralement attribuée à Aristote ne s'appliquent pas bien aux œuvres qu'Aristote nous a laissées. Nous allons voir en détail ce qu'il faut penser de cette assertion. Mais, tout d'abord et à prendre les choses en général, on conviendra qu'il est peut-être excessif d'exiger que les œuvres d'un auteur répondent point pour point à la classification des sciences telle que la comprend cet auteur. Et en effet,

(1) Cf. Zeller, p. 177, n. 5.
(2) P. 181-183.

pour classer les sciences, on se place nécessairement au point de vue de l'idéal, on suppose les sciences étudiées dans toutes leurs parties et toutes les parties distinguées d'une façon rigoureuse, sans admettre que des raisons de commodité puissent conduire à fondre entre elles certaines parties. Or il est trop clair qu'un penseur, fût-ce Aristote, peut toujours être empêché d'accomplir tout son programme, ou entraîné à négliger en fait certaines distinctions qu'il accepte en droit, à réunir par exemple dans un même ouvrage des matières qui régulièrement auraient dû faire l'objet de plusieurs.

Venons maintenant au détail des objections de Zeller. La première est que, si les sciences poétiques ont formé pour Aristote un groupe vraiment distinct, il est singulier que nous ne trouvions dans ses œuvres, pour représenter ce groupe, qu'un seul ouvrage traitant d'un art très spécial, savoir la *Poétique*. — On peut admettre que la *Poétique* est le seul représentant du groupe ; du moins ni le traité de la médecine (ἰατρικά), ni celui sur l'agriculture, etc. ne sont authentiques (cf. p. 43). Mais bien des raisons pouvaient porter Aristote à se dispenser d'écrire une technologie. D'une part, il ne devait pas lui sembler très urgent pour l'éducation d'hommes libres de réfléchir sur des arts essentiellement illibéraux, dont il partageait, au moins en partie, le mépris avec tout son milieu. D'un autre côté, la matière d'une telle technologie ne pouvait être réunie qu'au prix de très longs efforts ; et il aurait fallu en outre prendre l'élaboration par la base puisqu'il n'y avait pas de travaux préparatoires, ceux des Sophistes étant sans doute purement dialectiques et ne pouvant guère compter. Au reste, dans la nature, un seul individu suffirait au besoin pour représenter un ordre, au besoin un embranchement ou un règne, et Zeller même est obligé de faire une place à part à la *Poétique* (1). Mais est-il bien sûr qu'on se trompe quand on joint d'autres ouvrages à la *Poétique*, pour représenter le groupe ? Sans doute Aristote rattache très étroitement la rhétorique à la dialectique, et

(1) P. 183, vers le bas.

il ne peut être question de séparer ces deux disciplines. Mais Ravaisson n'avait peut-être pas tort de les ranger l'une et l'autre parmi les sciences poétiques (1). Zeller avoue qu'Aristote parle de la rhétorique comme de la théorie d'un art : qu'il fasse de cet art un moyen de la politique, cela ne l'empêche pas d'être en lui-même un art. Aristote dit quelque part que la stratégie est un moyen de la politique et il a dû penser de même de la tactique navale ; or celle-ci a pour instrument les navires que produit l'art, assurément poétique, du constructeur de navires (2).

La seconde objection de Zeller porte spécialement sur la subdivision des sciences théorétiques. Les mathématiques, dit Zeller, ne sont pas représentées dans l'œuvre d'Aristote ; et d'autre part il appelle la physique, par opposition à la philosophie première, philosophie seconde, δευτέρα φιλοσοφία : s'il avait compté les mathématiques, il aurait dû appeler la physique philosophie troisième. — Mais Aristote ne pouvait, ni se dispenser de compter les mathématiques parmi les sciences théorétiques, ni leur faire une place dans sa philosophie proprement dite, dans le système dont ses traités sont l'exposition rédigée. En effet, il réagissait de toutes ses forces contre ces prolongements métaphysiques des mathématiques, qui constituaient toute la philosophie des Platoniciens de son temps (3). D'autre part les mathématiques, s'étaient en fait, séparées de la philosophie : il y a des géomètres non philosophes au temps d'Aristote. Eudème, l'historien des mathématiques, dit de l'un d'eux, Hippocrate de Chios, que, partout ailleurs qu'en géométrie, il était lent d'esprit et sans intelligence, βλὰξ καὶ ἄφρων, c'est-à-dire sans doute qu'il n'entendait rien à la philosophie (*Éth. Eud.*, VIII, 14, 1247 *a*, 17). Aristote meurt en 322, Euclide fleurit sous le premier des Ptolémées vers 320. Il suffisait donc pour Aristote de faire une *philosophie* des mathématiques, et c'est à quoi il ne manque pas.

(1) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, I, p. III, liv. I, ch. 2, p. 252
(2) Zeller, p. 180, n. 2.
(3) *Metaph.* A. 9, 992 *a*, 32 : γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.

Mais, comme, d'après cette philosophie, l'objet des mathématiques est tiré par abstraction de l'objet de la physique et ne consiste nullement en des essences séparées, il est tout naturel que la physique représente à elle seule tout ce qui n'est pas la philosophie première et qu'elle reçoive le nom de φιλοσοφία δευτέρα.

C'est sur la subdivision des sciences pratiques que Zeller dirige sa troisième objection. La subdivision de ces sciences en éthique, politique et économique n'est pas d'Aristote, dit-il, mais des Péripatéticiens. Et il pense qu'il y en a plusieurs preuves : ainsi Aristote traite en fait de l'économique, non pas dans notre *Économique*, qui est apocryphe, mais dans le livre I de la *Politique* (1). — La remarque est exacte ; mais elle prouverait simplement qu'Aristote a cru pouvoir réunir dans un même ouvrage la politique et l'économique, et non que celle-ci, dans un plan idéal du savoir, ne pouvait pas constituer à ses yeux une subdivision distincte. — Aristote, dit encore Zeller, a, au début de l'*Éthique* (1, 1094 *b*, 2), compté l'économique avec la stratégie et la rhétorique parmi les arts qui sont les serviteurs de la politique. — Il faut répondre que la classification et les rapports de subordination répondent à deux points de vue différents ; que l'éthique est, elle aussi pour Aristote subordonnée à la politique, ce qui ne l'empêche pas sans doute de compter à part dans le groupe des sciences pratiques et, en tout cas, d'être l'objet d'un ouvrage distinct. — Selon Zeller, il n'y aurait rien à conclure du passage du livre VI de l'*Éthique* (9, 1142 *a*, 9) (2) dans lequel Aristote distingue de la prudence qui a rapport au bien de l'individu et appartient à l'éthique, l'économie et la cité. On ne pourrait rien conclure de ce passage, parce que, à la page précédente, Aristote, au lieu d'opposer l'économique à la politique, aurait fait de la première une partie de la seconde. — Mais il n'est pas vraisemblable qu'Aristote soit ainsi contredit à quelques lignes de distance, et le passage 8, 1141 *b*, 23 sqq., n'a pas le sens

(1) Zeller, p. 182, n. 3.
(2) καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.

que lui prête Zeller (1). Pour marquer que la prudence, au sens large, n'est pas restreinte à la vie individuelle, Aristote dit que c'est elle au fond qui, sous le nom de politique, règle la moins individuelle de toutes les vies, la vie de la cité. Mais Aristote ne dit pas que la vie de la cité est toute la vie collective. Lors donc que, quelques lignes plus bas, il mentionne à son tour l'économie comme un domaine où règne la prudence au sens large, ce n'est pas une subdivision de la politique qu'il désigne, c'est un territoire voisin de celui de la politique. Donc le premier texte garde toute sa signification et contient bien la triple distinction de l'éthique, de l'économique et de la politique. Observons d'ailleurs que ce texte est confirmé par les deux premiers chapitres de la *Politique* (voir notamment le début du ch. 2) : il est bien connu qu'Aristote fait sortir la πόλις de l'οἶκος, la cité de l'association familiale, premier groupement naturel des individus. Ce premier groupement naturel paraît tout indiqué pour être l'objet d'une science à part. Enfin Zeller est bien obligé d'avouer (2) que la distinction de l'économique et de la politique est dans Eudème. Eudème en effet, après avoir dit que le bien c'est la fin en tout art, et notamment dans l'art qui est le maître de tous, continue en ces termes : αὕτη δ'ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις (*i. e.* ἠθική) (*Eth. Eud.* I, 8, 1218 *b*, 13). Des insinuations d'Aristote, appuyées par une assertion nette d'Eudème, équivalent à une déclaration expresse d'Aristote.

Mais la dernière et capitale objection de Zeller, à propos de laquelle nous allons ajouter à la classification d'Aristote telle que nous l'avons résumée, un complément indispensable, est fondée sur ce que cette classification ne fait pas de place à la logique. Il serait inadmissible, selon Zeller, qu'Aristote, après tant de soins donnés à la logique, ne l'eût pas comptée comme une partie intégrante de son système. Sans doute tous les commentateurs, depuis Alexandre (3), professent que la logique n'est pas une par-

(1) P. 181 sq. ; notes 6 de la p. 181 et 1 de la p. 182.
(2) P. 181, n. 6.
(3) P. 182, n. 5. Cf. Alexandre, commentaire des *An. pr.*, début (*Schol.* 141 *a*, 19, 24).

tie, mais seulement un instrument (ὄργανον), de la philosophie. Une telle opinion ne peut pas être d'Aristote. — D'abord cette opinion remonterait très haut parmi les commentateurs, puisqu'Alexandre dit qu'elle a été professée ὑπὸ τῶν ἀρχαίων. Et d'autre part pourquoi, comme dit le même Alexandre, un instrument serait-il quelque chose de moins considérable qu'une partie de la philosophie (1)? Zeller trouve que c'est un mauvais expédient de dire, avec Ravaisson, que la logique n'est que la forme de la science. C'est une science, dit-il, c'est la science de la forme (2). Admettons sa correction à la formule de Ravaisson ; il reste que l'objet de la logique est un objet à part. Au lieu d'être un objet naturel, comme celui de la métaphysique, de la physique ou même des mathématiques, c'est un objet subjectif. C'est une raison suffisante pour qu'Aristote ne l'ait pas mis sur le même plan que les autres. Ajoutons que, de l'aveu de Zeller (3), la logique d'Aristote n'est pas, comme on dirait en termes hégéliens, la science, de l'idée, mais simplement une méthodologie. Cette appréciation très exacte est bien près, quoi qu'en pense Zeller, d'équivaloir à l'aveu que la logique est bien pour Aristote un instrument des sciences, plutôt qu'une science dans toute la force du terme. Enfin il existe en ce sens une affirmation d'Aristote, éclaircie et corroborée par un passage du livre α. La déclaration en question se trouve dans le chapitre 3 du livre Γ de la *Métaphysique* (4). Après avoir dit qu'aucune science particulière ne s'occupe des axiomes communs à toutes les sciences, Aristote ajoute que tout ce que certains philosophes prétendent, lorsqu'ils parlent des exigences qu'on devrait apporter pour l'admission de la vérité des axiomes, provient d'une ignorance des « analytiques » : il faut en effet, dit-il, connaître les « analytiques »

(1) *In Pr. Anal.* 3, 3 ; 4, 30, éd. Wallies (*Comm. gr.* II, 1) ; *Schol.* 141 *a*, 30 ; *b*, 24.
(2) Zeller, p. 182, n. 8 ; cf. Ravaisson *Essai* I, 252 sq., 264 sq.
(3) P. 182, vers le bas.
(4) 1005 *b*, 2-5 : ὅσα δ'ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.

avant d'aborder les sciences et non pas, au moment où l'on entreprend de suivre des leçons sur une science, chercher à part soi ce qu'on aurait dû apprendre dans les « analytiques ». L'auteur du livre α dit de son côté : « Il faut donc avoir appris quelles exigences on doit apporter pour admettre les assertions en chaque espèce de sciences ; car il est absurde de chercher à la fois les vérités d'une certaine science et quelle est la manière d'être de cette science » (1). On résumera exactement ces deux textes, semble-t-il, en disant que la logique est une *propédeutique*. C'est au fond ce qu'ont soutenu les commentateurs, et c'est tout ce qu'il faut pour justifier l'absence de la logique dans la classification des sciences aux livres E et K de la *Métaphysique*.

Donc, d'une manière générale, cette classification doit être considérée comme exprimant exactement le plan de la philosophie, tel qu'Aristote l'a conçu et, par conséquent, c'est elle qu'il convient de prendre comme guide pour l'ordre à suivre dans l'exposition de la doctrine d'Aristote. Il faut se garder de remplacer cet ordre, vraiment historique, par un ordre soi-disant meilleur, ainsi que le fait Zeller. Au reste cet ordre artificiel revient en partie à celui qu'indique la classification d'Aristote. Car Zeller répartit son étude en cinq parties successives : logique, métaphysique, sciences de la nature, recherches morales (auxquelles Zeller rattache la rhétorique comme dépendance de la politique), théorie de l'art. Il n'y a qu'un point sur lequel, en définitive, Zeller s'écarte gravement de l'ordre aristotélicien. Il place la métaphysique avant les sciences de la nature, et sa raison est que l'on ne peut comprendre la doctrine sans la théorie des causes, la distinction de l'acte et de la puissance et que ce genre de questions est évidemment métaphysique (2). Mais cette dernière assertion est, au point de vue aristotélicien, une hérésie. La théorie des quatre causes et la distinction de la puissance et de l'acte sont des généralités qu'Aristote développe là où il en a besoin pour

(1) 3, 995 *a*, 12-14 : *διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης.*

(2) P. 183 vers le bas et sqq.

l'étude de la nature, si tant est qu'il ne s'y réfère pas dans sa logique même. Mais la métaphysique n'a pas ces généralités pour objet. Elle en reprend l'examen sans doute ; seulement c'est pour leur donner un fondement, non pour les poser et les éclaircir en elles-mêmes. Que de cette manière de faire il résulte des répétitions, la chose est incontestable. Cependant il ne faudrait pas sacrifier à un avantage accessoire la vérité dans l'enchaînement des parties de la doctrine d'Aristote. Nous mettrons donc, comme Aristote lui-même l'a fait, car il allait des phénomènes à leur explication (1), les sciences de la nature avant la métaphysique.

(1) Cf. Zeller, p. 165, n. 2 ; dans cette note, il renvoie à *Meta.* A, 9, 992 *a*, 24 ; *De caelo*, III, 7, 306 *a*, 16 ; *De an.* I, 1, 402 *a*, 16 (cf. 5, 409 *b*, 11 sqq.).

SEPTIÈME LEÇON

NATURE DE LA LOGIQUE. — LES CATÉGORIES

De quelque manière qu'il faille ensuite interpréter plus précisément cette expression vague, tout le monde doit convenir que la logique est une réflexion, et même un ensemble de réflexions, sur les procédés de la pensée. Or un tel ensemble de réflexions suppose avant lui, d'abord, l'exercice naturel et irréfléchi de la pensée, ensuite, la formation d'un grand nombre de réflexions isolées sur lesdits procédés. Ces deux conditions préalables de l'apparition de la logique ont été réalisées par les prédécesseurs d'Aristote. Au moment où la pensée passe de l'action ou, pour mieux dire, de l'imitation esthétique de l'action, de l'activité de jeu, au savoir, elle est bien près de réfléchir sur elle-même. Car, dès qu'elle aura créé, soit une science, soit une certaine somme d'explications visant à être scientifiques, la pensée trouvera inévitablement dans cette création, c'est-à-dire en elle-même, un nouvel objet de savoir. Aussi les premières réflexions sur les procédés de la pensée apparaissent-elles de bonne heure dans le développement merveilleusement rapide de la pensée grecque entre Thalès et Socrate. A peine les penseurs grecs ont-ils commencé la constitution de la géométrie et, d'autre part, rassemblé un certain nombre d'hypothèses physiques, que la réflexion de la pensée sur elle-même commence de se faire jour : telles sont les plaintes des Physiologues sur la faiblesse des moyens de connaître et notamment sur la faiblesse des sens ; telle est encore la découverte, que fait Parménide, d'un véritable critère de la vérité, avec son principe : ἔστιν ἢ οὐκ

ἔστιν (1), puisque tout cela suppose, et même comme à demi dégagée, une certaine notion de la science. Avec Socrate et Platon, pendant que d'autre part la géométrie achève de se constituer, les réflexions de la pensée sur elle-même s'accroissent tout à coup prodigieusement en importance et en nombre. Il s'en faut de peu qu'elles se réunissent chez Platon en un corps de doctrine. Toutefois ce n'est pas lui, c'est Aristote qui opère avec pleine conscience l'abstraction du procédé hors de ses applications et qui réduit définitivement en un système les réflexions abstraites rassemblées. Aristote lui-même s'est rendu compte et de ce qu'il devait en la matière, à ses prédécesseurs, ou du moins à Socrate, et de son originalité comme créateur de la logique. Les deux textes auxquels il faut se référer à ce propos parlent de la dialectique plutôt que de la logique en général, et cela est vrai, semble-t-il, même du second, par lequel se termine l'*Organon*. Mais on comprendra plus tard, quand on saura comment Aristote définit la dialectique, que c'est précisément dans cette partie de la logique qu'on voit le mieux à quel degré d'abstraction il a dû s'élever pour dégager les lois du raisonnement. Le premier texte est au chap. 4 du livre M de la *Métaphysique*, 1078 *b*, 25-27 (2) : Socrate ne sait pas encore séparer le syllogisme d'avec l'essence dont le syllogisme part ni se rendre compte qu'on bâtirait aussi bien un syllogisme en partant d'une essence fictive opposée à l'essence réelle, et que ce syllogisme conclurait aussi légitimement que l'autre, bien que d'une manière opposée. L'autre texte, *De sophisticis elenchis*, 34, 184 *a*, 8-*b* 3, n'est pas moins net (3). Aristote se reconnaît, et c'est à juste titre, comme le fondateur de la logique.

(1) *Vorsokr.* fr. 8, v. 15 sq. (v. 70, Karsten) : ... ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· — ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

(2) A la suite du texte cité p. 79, n. 1: διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη.

(3) Καὶ περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν, ἀλλ' ἢ τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν. On peut, il est vrai, comme

Quelle conception s'est-il faite de cette science qu'il a fondée? Nous dirons tout à l'heure qu'il y a de l'empirisme dans la logique d'Aristote, et comment en eût-il été autrement dans une science qui débutait? Mais il ne résulte aucunement de là qu'Aristote ait conçu la logique comme un prolongement de la psychologie. Un disciple des Sophistes aurait pu entreprendre de décrire, par exemple, la succession des états d'esprit par lesquels passe un géomètre qui établit un théorème. Mais rien n'est et ne devait être plus loin des intentions d'Aristote, disciple de Socrate et de Platon. Il conçoit l'objet de la science comme étant le nécessaire, et la logique comme faisant connaître les procédés nécessaires de cette pensée du nécessaire. Reste seulement à savoir en quoi consistent ces procédés nécessaires, dont la logique entreprend l'étude théorique ou enseigne le maniement pratique.

La manière la plus simple de donner à la logique un objet nécessaire, c'est de la considérer comme formelle. Et l'on a dit effectivement qu'Aristote est un des partisans de la logique formelle. Si l'on sait prendre avec quelque rigueur cette notion d'une logique formelle, elle doit s'interpréter, semble-t-il, dans le sens adopté par Hamilton. Dire que la logique est formelle, cela veut dire qu'elle est la science de l'accord de la pensée avec elle-même, ou de la conséquence. La pensée apporterait avec elle la loi de non-contradiction, et, sans s'inquiéter du contenu quelconque des notions et des propositions, elle les transformerait sans autre souci que de ne pas se contredire; la logique serait la science des lois de ces transformations, toutes lois dérivées de celle de non-contradiction. Cette manière de voir est étrangère à Aristote. Il n'a aucunement l'idée d'une loi de non-contradiction qui flotterait au-dessus des choses. La loi de non-contradiction est pour lui une nécessité, non de la pensée, mais des essences mêmes,

nous l'avons indiqué tout à l'heure, croire avec Thurot (*op. cit.* App. 1 : *Aristote s'est il désigné comme l'auteur de la théorie du syllogisme?* p. 195-197) que ce texte se rapporte à la dialectique plutôt qu'à la logique.

un principe qui est à l'œuvre dans les choses. On doit même ajouter que ce principe n'est pas, au fond, une généralité qui, dans le monde des essences, soit comme une essence qui enveloppe et pénètre des essences subordonnées. La loi de non-contradiction prend en chaque sorte d'essences, ou même en chaque essence, un caractère spécial : c'est, par exemple, l'impair comme impair qui repousse la division par un multiple quelconque de deux. Chaque essence a sa loi de non-contradiction, à elle adaptée et à elle propre. Ainsi, pour Aristote, la logique n'est pas même formelle en ce sens qu'elle aurait pour objet un genre suprêmement général et qui envelopperait tous les autres. — Il est vrai qu'Aristote a fait, dans les *Premiers analytiques*, une théorie du syllogisme, dans laquelle cette forme essentielle du raisonnement apparaît comme dégagée de tout contenu. Mais d'abord il faudra demander à la métaphysique si le syllogisme est, à proprement parler un procédé général, ou s'il n'est pas seulement l'équivalent d'un procédé général. Ensuite les *Premiers analytiques* ne sont pas toute la logique d'Aristote. Le syllogisme, tel qu'ils l'étudient, convient indistinctement à toutes les sciences et, qui plus est, à la dialectique aussi bien qu'à la science. Mais, à côté des *Premiers*, il y a les *Seconds analytiques*; ou plutôt ce sont ceux-ci qui sont la cause finale de ceux-là. Or les *Seconds analytiques* étudient non plus tout syllogisme, mais le syllogisme démonstratif seulement, c'est-à-dire celui qui s'adapte aux exigences de l'objet de la science.

Aristote, ainsi opposé à la logique formelle, aurait-il donc absorbé la logique dans la métaphysique et conçu la logique comme la science de la pensée nécessaire en tant qu'identique avec l'être, en un mot à peu près comme les Hégéliens, qui la définissent la science de l'idée pure? Les notions, prises en elles-mêmes et élevées au-dessus des contingences du monde sensible, se constitueraient et s'enchaîneraient d'une façon nécessaire; cette constitution et cet enchaînement des idées pures seraient l'objet du savoir, ou le savoir puisque c'est tout un, et la logique serait elle-même l'idée de ce savoir. La constitution de cette idée

et son expansion en enchaînements d'idées subordonnées seraient bien entendu, eux aussi nécessaires, et si étrangers à toute contingence qu'ils se feraient comme au-dessus de l'individu et sans l'intervention de l'individu. — Bien que Prantl ait essayé de retrouver une conception de ce genre dans Aristote (1) on peut affirmer qu'elle n'est pas aristotélicienne. Aristote a dit sans doute que la science est identique à son objet. Mais cette identité s'explique plutôt par l'absorption de la pensée dans son objet, que par le fait que l'objet serait lui-même, au fond, un moment de la pensée. Ensuite, Aristote n'étant pas notionaliste jusqu'au bout à la façon de Hegel, ou même de Platon, l'être sur lequel porte la métaphysique n'est pas le même que celui sur lequel portent les autres sciences et la logique : l'être de la métaphysique est une substance première ; l'être qu'atteignent les autres sciences en tant qu'elles raisonnent, et par conséquent l'être qu'atteint la logique, n'est jamais en somme que quelque substance seconde. Si donc on pouvait dire, en un sens, que chez Aristote la logique est la science de l'idée, il ne s'ensuivrait pas qu'elle serait la science de l'être. Ce serait plutôt le contraire. Enfin, un peu peut-être par le sentiment, qui ne lui est pas tout à fait étranger, qu'il y a au fond de l'individu de la liberté, et beaucoup par la raison qu'il est disposé, étant dans une certaine mesure empiriste, à faire une part à la contingence brute, Aristote, en fin de compte, distingue le connaître et l'être et estime que la connaissance est l'œuvre de l'individu, ou du moins qu'elle se fait dans l'individu et ne se laisse pas détacher de lui, si ce n'est par abstraction. C'est donc le savoir humain, et en tant qu'humain, que sa logique prend pour objet. A la vérité le savoir vise au nécessaire, mais c'est en l'extrayant du contingent, et la logique étudie les procédés, nécessaires en eux-mêmes, par lesquels le nécessaire est extrait du contingent. Mais ces procédés nécessaires s'accomplissent au milieu des opérations psychologiques de l'individu et ne s'en séparent que par abstraction. C'est pourquoi la logique, aux yeux d'Aris-

(1) Prantl, *Geschichte der Logik*, I, 136; cf. Zeller, p. 187, n. 4.

tote, est la science d'un savoir qui n'est pas identique à l'être, mais qui constitue, en face de l'être, un ordre distinct. Et c'est pourquoi aussi la logique, qui ne serait déjà que la théorie du savoir, n'est pas même purement et simplement théorique : elle n'étudie pas des lois suivant lesquelles le savoir se constituerait automatiquement et de lui-même ; elle formule plutôt des règles dont l'application réussit, encore que ces règles soient, bien entendu, fondées en raison. En un mot, la logique n'est pas une science pure ; elle garde quelque chose d'un art. C'est bien ce qu'entendaient les Péripatéticiens en disant qu'elle est un instrument pour faire la science. On pourrait dire encore qu'elle est pour Aristote une science normative : autre façon d'indiquer qu'elle s'adresse à l'individu et le regarde comme l'auteur de la connaissance. Ainsi, pour Aristote, la logique est bien distincte de la métaphysique, de la métaphysique proprement dite et comme il l'entend, ou science de l'être. Il faut remarquer en revanche qu'elle ne se distingue pas, ou qu'elle se distingue mal pour lui, de ce que nous appelons la théorie de la connaissance. Il n'a pas songé à mettre à part de la métaphysique et de la logique à la fois, pour en faire une science purement théorique, l'étude de la connaissance quant à sa portée et à sa valeur : la théorie de la connaissance est restée mêlée pour lui avec la logique. Valeur de la science et procédés pour obtenir la science, cela réuni fait l'objet d'une seule étude. Mais dans cette étude la principale place revient aux procédés pour obtenir la science.

C'est bien comme la connaissance de ces procédés que les textes d'Aristote nous invitent à nous représenter la logique. Voici trois considérations, empruntées à Zeller (1), qui l'établissent assez bien : 1° l'objet de la dialectique est de nous enseigner à déduire, sur toutes sortes de sujets, des syllogismes fondés sur des prémisses *plausibles* (2). En

(1) Zeller, p. 185-187.

(2) *Top.* I, 1 *déb.* : ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. — 3. *déb.* : ἕξομεν δὲ τελέως τὴν μέθοδον, ὅταν ὁμοίως ἔχωμεν ὥσπερ ἐπὶ ῥητορικῆς καὶ ἰατρικῆς

vertu de la correspondance qui existe entre la dialectique et l'analytique, celle-ci doit nous mettre en possession des moyens de déduire des syllogismes fondés sur des prémisses *nécessaires*. 2° L'ensemble des traités de logique d'Aristote donne bien l'impression que ce qui commande tout le reste, c'est l'étude du procédé qui procure la science, savoir la démonstration ; et d'ailleurs le début des *Premiers analytiques* eux-mêmes indique que tel est bien l'objet de la recherche d'Aristote logicien (1). 3° La *Rhétorique* (I, 4, 1359 *b*, 10) nous parle d'une ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη, ce qui est le nom authentique de la logique selon Aristote. Or qu'est-ce que ἀναλύειν ? C'est ramener une chose à ses éléments, ou en général à ses conditions. L'ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη, c'est donc la science qui nous apprend à remonter aux causes, c'est-à-dire à constituer la science. — En somme donc la logique d'Aristote est une méthodologie, à laquelle est intimement unie une théorie de la connaissance.

Le plan de la logique d'Aristote suit immédiatement de cette manière de la concevoir. Déjà nous avons vu, dans le début des *Premiers analytiques*, quelque chose qui ressemble fort à une indication de ce plan. Philopon ne fait que développer cette indication dans le passage suivant où le plan en question est présenté de la façon la plus sûre et la plus lumineuse (2) : « Nous voulons connaître la démonstration. Mais la démonstration est une sorte de syllogisme ; nous devons donc chercher, avant de nous attacher à la démonstration, ce que c'est que le syllogisme pur et simple. Le syllogisme pur et simple est, comme l'indique son nom, quelque chose de composé... Il faut donc commencer par

καὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων. τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖν ἃ προαιρούμεθα.

(1) I, 1 *déb.* : πρῶτον εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς.

(2) *Schol.* 38 *a*, 15. A la vérité, le morceau que Brandis a publié dans les *Scholia* sous le nom de Philopon, appartient au commentaire des *Catég.* qu'on désigne sous le nom d'Ammonius (cf. p. 51, n. 1 et Busse, p. X) ; encore faut-il noter que le texte suivi par Brandis dans ce passage n'est peut être pas le meilleur (p. 11, 1 et dans *l'appar. crit.* l. 3).

apprendre de quels éléments il se compose : ces éléments sont les propositions. Celles-ci se composent de sujets et d'attributs. » Ainsi nous sommes amenés à considérer comme l'objet initial de la logique l'étude des notions séparées dont la proposition est l'assemblage. En un mot la logique doit débuter par l'étude des catégories. C'est cette étude qui va maintenant nous occuper.

Les catégories ont pour caractère extérieur — et c'est ce caractère qui leur assigne leur place au début de la logique — d'être des choses qui sont dites en dehors de toute liaison (1).

Mais que sont ces choses qui sont dites en dehors de toute liaison ? D'abord, ce ne sont pas des mots ; ce sont des notions. C'est ce qu'indique, à notre avis, le début des *Catégories*. Ce début en effet est la distinction des ὁμώνυμα et des συνώνυμα. Si Aristote fait ici cette distinction des *homonymes* et des *synonymes*, c'est sans doute afin de nous avertir qu'il ne faut pas considérer comme se rangeant sous la même catégorie les choses qui n'ont en commun que le nom. Par exemple un homme et un homme en peinture ne sont pas l'un et l'autre des substances ; mais le premier seul est une substance (2).

Ainsi les catégories sont des notions. Mais quelle sorte de notions ? Il ne faut pas songer un instant à y voir avec Kant des formes de la pensée, fût-ce des formes subjectives d'attribut, et non de jugement ou d'attribution ; car ce subjectivisme est étranger aux anciens, et à Aristote plus qu'à aucun autre.

Rangeons donc les catégories parmi les notions qui expriment quelque chose de l'être, et, pour trouver ce qu'elles en expriment, considérons d'abord le mot même de catégorie. Le sens classique du mot κατηγορεῖν, comme terme technique chez Aristote, est celui d'*attribuer*. On ne voit point que le mot signifie jamais *énoncer*. Ainsi une caté-

(1) *Cat.* 2 *déb.* : τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ'ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ, τὰ δ'ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

(2) Les noms dérivés indiquent les modes de la substance, les autres catégories.

gorie, ce serait un attribut (1). — On peut faire à cette manière de voir deux objections, dont la première est facile à lever et dont la seconde ne porte pas, — parce qu'elle prouverait trop. La première objection, c'est qu'un attribut fait partie d'une proposition et qu'une catégorie est une notion prise à part. — Sans doute, répondrons-nous, une catégorie n'est pas un attribut dans sa fonction d'attribut ; mais c'est une notion qui *peut* devenir un attribut. — La seconde objection est que la première des catégories, ou la substance, est précisément ce qui ne peut être attribut de rien. — On pourrait dire que la substance seconde s'attribue à la substance première comme sujet (*Cat.* 5, 2 *a*, 19), et que la substance première peut elle-même devenir attribut par accident : cette chose blanche est Socrate (*Pr. an.* I, 27, 43 *a*, 33). Mais ces deux réponses seraient sans valeur. Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est impossible de trouver une notion qui convienne à la fois aux autres catégories et à la substance, que dès lors celle-ci constituera toujours un ordre à part et que tout ce qu'on peut faire est de définir l'ensemble des autres catégories : autrement il n'y aura aucune définition possible des catégories en général. Peut-être d'autre part faudrait-il ajouter que, si les catégories renferment la substance, ce ne serait du moins que la substance seconde. En effet la science discursive, qui procède par notions, par attribution d'universaux à un sujet, ne peut pas porter sur un être qui n'a rien de commun avec les universaux. Cette substance ne peut jamais être que la substance seconde, et non pas la substance première.

Sous ces réserves donc les catégories sont des attributs *possibles*, et, selon la distinction que fait le 2e chapitre des *Catégories*, elles sont καθ' ὑποκειμένου, et non ἐν ὑποκειμένῳ. Être ἐν ὑποκειμένῳ, c'est résider *dans un sujet*, sinon à titre de partie intégrante de ce sujet, du moins comme devant y trouver un siège et un support : ainsi la grammaire est

(1) *Pr. anal.* I, 27, 43 *a*, 29 : il y a des êtres qui ne sont attributs de rien ; il y en a d'autres qui sont attributs, mais ne reçoivent pas d'attributs antérieurs à eux. τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται.

dans l'âme. Ce qui est, comme les catégories, καθ' ὑποκειμένου, ce qui est *attribut d'un sujet*, c'est ce qui admet des parties subjectives (des espèces subordonnées), ou ce qui peut entrer comme partie logique dans la compréhension d'une notion ; en un mot c'est un genre. Les catégories sont donc des genres et, de fait, Aristote les appelle souvent les genres de l'être, τὰ γένη τοῦ ὄντος (1). — Qu'est-ce maintenant qu'un *genre* pour Aristote ? C'est quelque chose qui peut se retrouver, à titre de fond commun, en plusieurs termes différents ; ces termes, sous l'aspect considéré, diffèrent par le plus et le moins seulement : ainsi les oiseaux, voilà un genre. Et par contre on ne fait pas un genre avec de simples ressemblances de rapports : ainsi les plumes et les écailles sont les unes à l'oiseau ce que les autres sont au poisson, mais cela n'autorise pas à faire rentrer, quant à l'enveloppe qui les revêt, les poissons et les oiseaux dans un même genre (*De part. an.* I, 4 *déb.*). Ainsi un genre est un contenu réellement commun ; un genre est, autant que cela est possible à un universel, quelque chose de réel. Puisque les catégories sont des genres, elles sont donc chacune un élément réellement commun dans les choses qui participent de chacune ; elles expriment des déterminations réelles de l'être.

Mais, si les catégories sont des genres, ce sont des genres qui ont quelque chose de caractéristique. Elles diffèrent des autres genres en ce qu'elles sont *les genres les plus généraux* possibles. Comme le disait le passage des *Premiers analytiques* que nous avons cité tout à l'heure, elles sont les premiers attributs des choses. Ce caractère des catégories est ce qui en fait le mieux saisir la signification et l'importance. Pour Platon il semble que, depuis les individus jusqu'à l'Un et à l'Être, il n'y avait qu'une seule et unique hiérarchie de genres et d'espèces, avec un genre suprême qui se retrouvait jusque dans les dernières espèces. Aristote rompt absolument avec cette manière de voir. Il divise l'être en plusieurs genres *irréductibles et incom-*

(1) En quoi faisant, il est clair qu'il ne prétend pas faire de la substance un genre.

municables. Ces genres sont déjà très généraux sans doute, et ainsi le savoir, qui porte toujours sur des universaux, pourra s'élever très haut. Mais il n'y aura pas d'universel suprême et unique d'où l'on puisse faire découler tout le reste. Il y aura des genres coordonnés entre eux, sans passage de l'un à l'autre (1).

Cette irréductibilité des catégories assure la réalité qu'elles possèdent comme genres, puisqu'il n'est plus à craindre qu'elles soient, comme le genre suprême unique de Platon, vidées de tout contenu par une abstraction sans limites. Cependant, en tant qu'elles sont, malgré tout, très générales, les catégories d'Aristote peuvent être appelées formelles, dans un sens qui approche de celui où l'on parle d'une logique formelle. Elles peuvent aussi être qualifiées de déterminations logiques. Et en effet le logique pour Aristote, c'est ce qui est très général : c'est en ce sens qu'il oppose une recherche *logique*, ζητεῖν λογικῶς, à des considérations *spéciales*, λόγοι οἰκεῖοι (Bonitz, *Ind.* 432 *b*, 5). Aussi est-ce avec raison que le traité des *Catégories* figure parmi les ouvrages de logique, et Zeller a commis un contre-sens en voulant renvoyer la théorie des catégories à la métaphysique. Il est bien entendu qu'il n'y a rien de purement formel et de purement logique dans Aristote : mais les catégories sont justement ce qu'il y a *de plus* formel et *de plus* logique, ce qui en thèse générale est *le plus* éloigné de l'individu. Or c'est sur un individu que roule la métaphysique.

De la nature des catégories découlent plusieurs conséquences, qui permettent de lever certaines objections ou d'éclaircir la pensée d'Aristote. — Puisque les catégories sont des genres, c'est-à-dire quelque chose qui a un contenu réel, Aristote a dû en exclure, ainsi qu'il l'a fait, l'Un et l'Être qui n'ont aucun contenu parce qu'ils conviennent à tout (2). Ce sont ces termes qui s'élèvent au-dessus des catégories que l'École appellera *termini transcendentales*. — En tant que les catégories sont quelque chose de réel et d'ontologique, elles excluent en outre des déterminations subjectives comme le vrai et le faux, comme l'acte et la puissance, comme ce que l'École appelle les *prédicables* : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, ou comme la matière et la forme. On peut dire d'ailleurs que le vrai et le faux, l'acte et la puissance conviendraient à tout, comme l'Un et l'Être. — En tant que les catégories sont formelles ou très générales, elles excluent pareillement les déterminations plus concrètes, par exemple le mouvement qui est une détermination proprement physique. Le *quand* et le *où*, ποτέ et ποῦ, peuvent appartenir à tous les êtres réels, même à l'individu suprême, car il est éternel, ἀεί, et il enveloppe le premier ciel, domaine propre du divin. — Enfin, puisque les catégories ne peuvent se déduire d'aucun genre, il est clair qu'Aristote ne pouvait que les recueillir empiriquement. Les tentatives pour trouver le fil conducteur dont il se serait servi sont arbitraires. La première en date et la plus spécieuse est celle de Trendelenburg. Pour lui la table aristotélicienne des catégories se fonde sur une classification des parties du discours : l'οὐσία, la *substance*, correspond au substantif; la *qualité*, à l'adjectif; la *quantité*, aux noms de nombre; πρός τι, *par rapport à*, à toutes les formes comparatives et relatives; ποτέ et ποῦ, *quand* et *où*, aux adverbes de temps et de lieu; ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι, *agir*, *pâtir*, *être dans tel état*, aux verbes actifs, passifs et intransitifs ; ἔχειν, à la signification propre du parfait grec, exprimant l'état que le sujet *possède* comme résultat d'une action accomplie. Mais il convient tout d'abord d'observer qu'il n'y a pas trace chez Aristote d'une telle classification des parties du discours. De plus le parallélisme de cette classification avec la table des catégories est loin d'être aussi exact que le donne à entendre Trendelenburg : c'est ce qui apparaît avec évidence, notamment dans le cas de la relation (1).

(1) *Metaph.* Δ, 28 *fin* : οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι. Cf. K, 9, 1065 *b*, 8 et *Phys.* III, 1, 200 *b*, 34.

(2) Voir p. ex. *Metaph.* B, 3, 998 *b*, 21 : ταῦτα γὰρ (l'Un et l'Etre) κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων. οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος. Cf. Zeller, p. 260, n. 2.

(1) Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre* (1er vol. des *Historische Beiträge*, p. 23 sqq., 194 sq.), 1846, et *Elementa logices*

La liste des catégories telle que la donne Aristote, par exemple au début du chapitre 4 des *Catégories*, est une énumération ordonnée empiriquement : 1° *substance*, 2° *quantité*, 3° *qualité*, 4° *relation*, 5° *où*, 6° *quand*, 7° *situation*, 8° *avoir*, 9° *action*, 10° *passion* (1). Mais cette énumération est considérée par lui comme complète et comme exacte : il est persuadé qu'il a trouvé le nombre vrai des catégories ou, dans tous les cas, le nombre le plus vraisemblable, car cette liste, exception faite pourtant de l'*avoir* et de la *situation*, se retrouve entière en plusieurs endroits (2). Quant aux cinq notions dont il est question à la fin des *Catégories*, à partir du chap. 12 : *opposé*, *antérieur*, *simultané*, *mouvement*, *avoir* au sens d'*être propriétaire* de quelque chose, on a vu (p. 27) que cette partie du traité, les *Post-prédicaments*, doit être tenue pour inauthentique.

Le développement qu'Aristote a consacré à ses dix catégories est tout à fait inégal en étendue, même proportionnelle : presque rien sur ποιεῖν et πάσχειν, rien sur ποῦ, ποτέ, ἔχειν, ni, en somme, sur κεῖσθαι (3). Pour les autres catégories, sauf pour la substance, le développement est quelquefois de peu d'intérêt, souvent hâtif et artificiel. Rien de difficile, il est vrai, comme une définition de notions, et Aristote avait encore bien peu de prédécesseurs.

La substance est étudiée au chapitre 5. Aristote com-

Aristoteleae, 8e éd., p. 56 sq. — Cf. Zeller, p. 264, n. 2, où l'on trouvera sur la question des indications plus complètes.

(1) Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.

(2) Cf. Zeller, p. 263, n. 1 et p. 266, n. 3.

(3) *Cat.* ch. 9 : ποιεῖν et πάσχειν admettent la contrariété (*échauffer*, *refroidir* ; *être échauffé*, *être refroidi*), ainsi que le plus et le moins. Le κεῖσθαι (11 *b*, 8 sq.) se dénomme παρωνύμως ἀπὸ τῶν θέσεων ; c'est pourquoi on en a parlé au chapitre de la relation. Cf. 7, 6 *b*, 11-14 : ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα (le *coucher*, la *station droite* ou *assise*) sont des *positions*, des θέσεις, mais non ἀνακεῖσθαι, ἑστάναι, καθῆσθαι (*être couché*, *être debout*, *être assis* dont les noms peuvent sembler en effet *dérivés de* ceux des θέσεις correspondantes, et θέσις est un πρός τι ; un autre exemple mettrait ceci très clairement en lumière, *à l'envers*, *renverse*. — Sur ποῦ, ποτέ, ἔχειν Aristote se borne à déclarer que manifestement il n'y a rien d'autre à dire, sinon à rappeler les exemples donnés antérieurement.

mence par distinguer entre les substances *premières* et les substances *secondes* (*déb.* à 2 *a*, 19). Parmi les substances secondes, l'espèce est plus substance que le genre (2 *b*, 7-28). Il n'y a d'ailleurs que les espèces et les genres qui soient des substances secondes, parce que seuls ils expriment l'essence des substances premières, quand on dit par exemple de *tel* homme, substance première, que c'est *un* homme, *un* animal ; au contraire, des termes tels que *blanc*, (il) *court* etc. ne donnent pas l'essence (*b*, 29-3 *a*, 6). Tandis que la substance première n'est, comme on l'a vu, ni ἐν ὑποκειμένῳ ni καθ' ὑποκειμένου, le sujet ne pouvant être ni dans un sujet ni attribut d'un sujet, la substance seconde en revanche n'est pas ἐν ὑποκειμένῳ, car l'homme n'est pas partie ou fonction de tel homme particulier, mais elle est καθ' ὑποκειμένου (*a*, 7-21). De plus la substance seconde ne signifie pas le particulier et l'*individuel*, τόδε τι, elle est un universel, plus ou moins d'ailleurs selon qu'il s'agit de l'espèce ou du genre et selon le degré d'élévation de ce genre. Elle signifie une qualification, un ποιόν, à savoir le ποιόν *de* la substance première, mais non un ποιόν qui ne soit que cela, comme le blanc par exemple (3 *b*, 10-23). Ajoutons que les substances, tant premières que secondes, n'ont pas de contraires (*b*, 24-32) et qu'elles n'admettent pas le plus et le moins (*b*, 33-4 *a*, 9). Enfin ce qui, plus que tout, est le propre de la substance, c'est l'aptitude *à recevoir en elle les contraires*, tandis que cette aptitude fait défaut à toutes les autres catégories : il est impossible en effet qu'une couleur, une action, sans perdre leur unité et leur identité numériques, c'est-à-dire leur individualité, soient le sujet de contraires, comme blanc et noir, bon et mauvais (4 *a*, 10, *ad fin.*) (1).

(1) Ce morceau est d'une importance capitale : en voici le début (*a*, 10-21) : μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν, οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐκ ἂν ἔχοι τις τὸ τοιοῦτο προενεγκεῖν, ὅσα μή εἰσιν οὐσίαι, ὃ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν, οἷον τὸ χρῶμα, ὅ ἐστιν ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ, οὐκ ἔσται λευκὸν καὶ μέλαν, οὐδ' ἡ αὐτὴ πρᾶξις καὶ μία τῷ ἀριθμῷ οὐκ ἔσται φαύλη καὶ σπουδαία · ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅσα μή εἰσιν οὐσίαι, ἡ δέ γε οὐσία ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐστίν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρω-

Passons aux catégories autres que la substance. — La quantité, le ποσόν (c. 6) comporte deux distinctions importantes : 1° la distinction de la quantité *discrète* (ποσ. διωρισμένον), les nombres, les éléments du discours, et de la quantité *continue* (ποσὸν συνεχές), constituée par des parties dont les extrémités sont communes, ligne, surface, solide, temps, lieu (*déb.* — 5 *a*, 14); 2° la distinction entre les *quanta* formés de parties qui ont une position les unes par rapport aux autres (ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων), ainsi les lignes, les surfaces etc., et d'autre part les *quanta* qui ne sont pas formés de telles parties (οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν), la série des nombres, les moments du temps, les mots du discours (*a*, 15-37). Aristote distingue encore entre les ποσὰ καθ'αὑτά, dont il vient d'être question, et les ποσὰ κατὰ συμβεβηκός : ainsi c'est *par accident* que la couleur, l'action, le mouvement sont des *quanta*, en tant que l'une s'étend sur la surface, que les autres se déploient dans le temps (*a*, 37—*b*, 10). Le ποσόν n'admet pas la contrariété : peu et beaucoup, grand et petit sont des relatifs ; c'est surtout par rapport au lieu que la quantité offre l'apparence de la contrariété, ainsi le haut et le bas, etc. (*b*, 11—6 *a*, 18). Il n'y a pas davantage place ici pour le plus et le moins : une longueur de trois coudées ne peut pas être plus longue qu'une autre longueur de trois coudées (*b*, 19-25). Enfin ce qui caractérise proprement la quantité, c'est l'énonciation *égal*, *inégal* ; partout ailleurs il ne peut être question que de similitude (*b*, 26 *ad fin.*). — Le relatif ou πρός τι est étudié dans le ch. 7. Est *relatif* ce qui se réfère à autre chose (ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων... ἢ πρὸς ἕτερον) : double *de*, semblable *à*, plus grand *que*, etc. Parmi les relatifs, il faut compter les *dispositions permanentes* (ἕξις) ou *passagères* (διάθεσις ; cf. 8, 8 *b*, 27), la sensation, la science, la position (*déb.* — 6 *b*, 14). Certains relatifs, vertu et vice, science et ignorance, admettent des contraires, mais non certains autres : double, triple (*b*, 15-19). Il en est de même pour le plus et le moins ; car,

πος, εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, ὁτὲ μὲν λευκὸς ὁτὲ δὲ μέλας γίνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρός, καὶ φαῦλος καὶ σπουδαῖος.

s'il y a des degrés dans la similitude, par contre le double ne peut être plus ou moins double (*b*, 20-26). Tout relatif, bien énoncé, a son corrélatif (ἀντιστρέφον) : maître, esclave, double, moitié (*b*, 27-7 *b*, 14). Entre les corrélatifs il y a souvent, comme dans les deux exemples précédents, simultanéité naturelle (ἅμα τῇ φύσει) ; mais il n'en est pas toujours ainsi, car l'objet de la science ou de la sensation (τὸ ἐπιστητόν, τὸ αἰσθητόν) peut exister antérieurement à l'une ou à l'autre. D'autre part, tandis que la non-existence ou la suppression de l'objet entraîne celle de la faculté corrélative, la réciproque n'est pas vraie (1) (*b*, 15-8 *a*, 12). Enfin c'est une question (ἀπορία) de savoir si le relatif est seulement ce qui se réfère à autre chose. Si en effet le relatif peut être quelque chose de plus que ce rapport, alors au moins les substances secondes seront quelquefois des relatifs ; car la tête et la main, non en tant que telle ou telle (ce seraient alors des substances premières), mais en tant que tête et que main, seront la tête et la main du corps. Toutefois la vérité est que tout l'être du relatif est proprement dans la relation (8 *a*, 32, 39 : ἔστι δὲ τὸ εἶναι τοῖς πρός τι ταὐτὸν τῷ πρός τί πως ἔχειν) et que qui sait un des termes sait le tout de l'autre : par exemple, le double est le double de ce qui en est la moitié ; au contraire la connaissance de la tête et de la main ne donne pas la connaissance totale du corps (*a*, 13 *ad fin.*). — La qualité, le ποιόν (c. 8) a plusieurs acceptions. Une première espèce comprend l'ἕξις et la διάθεσις, que nous avons déjà eu à mentionner à propos des relatifs : de la première Aristote donne comme exemples la science, la vertu ; de la seconde, la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé (*déb.* 9 *a*, 13). En second lieu, c'est l'aptitude ou l'inaptitude naturelles à faire, à subir une action ou à y résister (δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία τοῦ ποιῆσαί τι ῥαδίως ἢ μηδὲν πάσχειν) : ainsi l'aptitude à courir facilement dans un coureur ; chez l'homme sain ou l'homme maladif, l'aptitude ou l'inaptitude à n'être pas affecté par les causes de

(1) τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν ἐπιστήμην, ἡ δὲ ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητὸν οὐ συναναιρεῖ.

maladie ; dur et mou, c'est l'aptitude ou l'inaptitude à résister à la division (9 *a*, 14-27). Viennent ensuite les qualités *affectives* (παθητικαὶ ποιότητες), les unes étant les qualités diverses qui affectent les sens (saveurs, températures), les autres exprimant les affections de leur sujet, la rougeur par exemple ou la pâleur, car le sujet rougit ou pâlit parce qu'il est affecté (ἀπὸ πάθους, διὰ πάθος) (*b*, 28-10 *a*, 10). Dans la quatrième espèce de ποιόν Aristote range la *figure* (σχῆμα, μορφή), ainsi le droit et le courbe (1) (10 *a*, 11-24). C'est, observe-t-il encore, du nom de chaque qualité que dérive, au moins quand la langue est complète, le nom du *quale* correspondant (ἀπὸ τῆς ποιότητος παρωνύμως λέγεται τὸ ποιόν) : blancheur, blanc, justice, juste, etc. (*a*, 27-*b*, 11). Ajoutons que, dans la plupart des cas, la qualité admet aussi bien la contrariété que le plus et le moins (*b*, 12-11 *a*, 14). Enfin le propre de la qualité, c'est d'être dite semblable ou dissemblable (*a*, 15-19). Il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à faire entrer, comme on l'a fait, dans la qualité des déterminations que nous avons comptées parmi les relatifs, à savoir des ἕξεις et des διαθέσεις. Le *quale* en effet est essentiellement ce qui appartient à un sujet individuel, et ce sont les qualités de ce sujet qui font son individualité ; or ce qui est individuel n'est pas relatif (*a*, 20 *ad fin.*). La remarque est importante ; elle exprime bien le caractère des catégories aristotéliciennes : ce ne sont pas des morceaux réalistiquement découpés dans les choses, ce sont des points de vue sur les choses, et une même chose peut être envisagée à différents points de vue.

Du traité des *Catégories* il faut rapprocher le livre Δ de la *Métaphysique* qui contient parfois des indications plus intéressantes et plus mûres. Mais peut-être est-ce en partie volontairement qu'Aristote s'est borné dans le traité des *Catégories* à des indications très imparfaites. Car, si selon

(1) Il exclut du ποιόν des déterminations telles que rare et dense, rude et lisse : elles signifient plutôt, selon lui, la position réciproque des parties constituantes (plus ou moins éloignées par ex.) et sont par conséquent de l'ordre du πρός τι.

toute apparence ce traité était l'introduction à tout le cours de philosophie, il s'adressait à des auditeurs non préparés. Quoi qu'il en soit, ni le sens et la portée générale de la doctrine des catégories, ni la nature de chaque catégorie n'ont été déterminés avec une précision suffisante par notre traité et ces lacunes n'ont été ailleurs qu'imparfaitement comblées par Aristote.

HUITIÈME LEÇON

LE CONCEPT

Le plan de la logique d'Aristote est en gros facile à saisir. L'objet final de la logique étant l'ensemble des procédés scientifiques et, avant tout, la démonstration, il faut que la logique s'occupe des éléments dont la hiérarchie constitue la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme, de la proposition ou du jugement, du terme ou du concept. Mais, lorsqu'on veut considérer ce plan d'un peu près, on trouve qu'il n'est pas parfaitement net. En effet le syllogisme suppose des opérations élémentaires qui produisent les propositions et les termes. Entre ces trois opérations l'ordre hiérarchique est visible. Examinons au contraire la démonstration et le syllogisme. La démonstration n'est pas une opération nouvelle et plus composée, dont le syllogisme soit l'élément ; c'est seulement un syllogisme dont les prémisses sont d'une nature particulière. Mais, s'il y a deux sortes de syllogismes, il y a sans doute aussi deux sortes de propositions ; ou, pour mieux dire, puisque c'est le caractère propre de ses prémisses qui fait que le syllogisme scientifique est scientifique, il est indubitable qu'il y a deux sortes de propositions, les unes scientifiques et les autres, non. Comment n'en serait-il pas de même des termes ? Comment n'y aurait-il pas des concepts scientifiques et des concepts non scientifiques ? Ainsi, ce qu'Aristote aurait dû faire, ce n'est pas de superposer la démonstration au syllogisme et, médiatement, aux éléments du syllogisme ; il aurait dû diviser toutes les opérations de la logique en scientifiques et non scientifiques. Nous aurions eu d'une part le concept,

le jugement et le raisonnement scientifiques ; de l'autre, le concept, le jugement et le raisonnement dialectiques. Et, quant aux relations de ces deux hiérarchies entre elles, il aurait fallu dire, semble-t-il, pour traiter ce point conformément à l'esprit du système, que les trois opérations dialectiques sont des analogues, des imitations des trois opérations scientifiques, en ajoutant que, si les trois opérations scientifiques sont les premières *en soi*, ce sont au contraire les trois opérations dialectiques qui sont les premières *par rapport à nous*. Pour présenter les choses sous un autre aspect, moins aristotélique peut-être quoique plus traditionnel, on peut dire qu'Aristote aurait dû dédoubler chacune des trois opérations en une opération scientifique et une opération formelle, c'est-à-dire assez générale pour s'adapter à un autre contenu encore que le contenu scientifique. Mais, de quelque façon qu'on présente le dédoublement des opérations logiques, il est sûr que, pour obtenir la clarté partout, il aurait fallu dédoubler les trois opérations. Or, en fait, le dédoublement n'a été vraiment accompli par Aristote que pour une seule, le syllogisme. Cela étant, on éprouve quelque embarras pour savoir par où il convient de commencer une étude systématique de la logique d'Aristote. Peut-on aborder tout de suite le syllogisme pur et simple ? Faut-il essayer de dégager des quelques indications que nous possédons une théorie dialectique ou formelle du jugement et du concept ? Ou bien enfin faut-il donner la théorie du jugement et du concept scientifiques ?

En réalité il semble bien qu'Aristote, après le traité des *Catégories* comme prélude, a commencé sa logique par les *Premiers analytiques*. Car le Περὶ ἑρμηνείας semble avoir été ajouté après coup ; et même, si certains chapitres contiennent des allusions à Diodore le Mégarique, il devient absolument certain que l'ouvrage appartient aux dernières années de la vie d'Aristote (cf. p. 28, n. 2). Mais il est pourtant impossible, quoi qu'on en ait, de traiter du syllogisme sans s'appuyer sur une théorie, au moins ébauchée, du jugement et du concept. Aussi Aristote n'a-t-il pu éviter, au début des *Premiers analytiques*, quelques considérations sur ces deux points. Elles occupent les trois premiers chapitres et voici

en quoi elles consistent. Il faut, avoue Aristote, déterminer ce que c'est qu'une proposition et ce que c'est qu'un terme (τί ἐστι πρότασις καὶ τί ὅρος, 24 *a*, 11). Une proposition est un discours qui affirme quelque chose de quelque chose, ou qui nie quelque chose de quelque chose (1). Cette affirmation ou cette négation est, soit universelle, soit particulière, soit indéfinie (*ib. a*, 16-22). Un terme est ce en quoi se résout la proposition, c'est à savoir l'attribut et le sujet, soit que l'être s'y ajoute, soit que le non-être en soit séparé (24 *b*, 16-18) (2). Dans le chap. 2 Aristote résume la théorie de la conversion des propositions simples. Dans le chap. 3 il s'occupe de la conversion des modales. Ces considérations, si peu de place qu'Aristote leur accorde, montrent qu'il faut, de toute nécessité, commencer la logique aristotélicienne par le jugement et le concept.

Devra-t-on maintenant essayer de reconstituer, pour en faire les deux premiers chapitres de la logique, une théorie dialectique ou formelle du concept et du jugement, en réservant pour plus tard la théorie du concept et du jugement scientifiques ? En ce qui concerne la théorie du jugement, on n'aurait d'autre ressource que de développer verbalement les indications que nous venons de rapporter au sujet de la proposition. Mais ce développement verbal laisserait forcément subsister beaucoup d'obscurité sur les points importants et serait dès lors de peu de profit. En ce qui concerne le concept, il en serait encore de même. A la vérité, on pourrait ajouter à l'explication bien obscure de la nature des termes, telle que nous venons de la recueillir, les indications qu'Aristote donne ailleurs sur la définition de mots. Voici le passage le plus net peut-être de ceux où il indique, toujours brièvement, la distinction de la définition de mots et de la définition de choses (3). D'après

(1) *a*, 16 sq. : πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος.

(2) ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

(3) *An. post.* II, 7, 92 *b*, 5 : τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ' ἔστι τραγέλαφος, ἀδύνατον εἰδέναι.

ce passage, une définition de mot c'est la définition d'une essence fictive. Si une telle essence fictive est prise au sérieux par un habile homme ou par l'opinion d'un grand nombre d'hommes, elle devient un objet considérable de raisonnements, de raisonnements dialectiques. D'ailleurs, fût-il simplement l'illusion d'un homme isolé et sans importance, que le bouc-cerf pourrait encore servir de fondement à des syllogismes, savoir à des syllogismes qui constitueraient une démonstration par l'absurde. Ainsi, en dehors des essences réelles, Aristote sait bien qu'il y a des essences imaginaires, et que les unes comme les autres peuvent servir de termes dans des syllogismes. Mais cette considération, jointe à la définition du terme que nous traduisions tout à l'heure, constitue, semble-t-il, tout ce qui chez Aristote pourrait servir à établir une théorie formelle ou dialectique du concept. Dans une telle théorie on trouverait moins de lumière encore que dans la théorie formelle du jugement.

Aristote, au moins dans ses premiers ouvrages scientifiques, n'a pas traité de la proposition pour elle-même, et il semble bien que jamais il n'a traité du concept pour lui-même. C'est pour cela que, au point de vue formel, ses indications se réduisent à si peu de chose. Et c'est pourquoi, même au point de vue scientifique ou métaphysique, elles ne sont pas encore très abondantes. Par conséquent donc il ne faut pas hésiter à étudier, au début même de la logique, le jugement et le concept au point de vue réel. C'est seulement ainsi qu'on pourra obtenir, par le rapprochement d'éléments en nombre suffisant, un peu de clarté. Au reste, même dans les *Premiers analytiques*, l'unique ouvrage où Aristote ait fait quelque chose qui approche de la logique formelle, les considérations matérielles interviennent sans cesse : témoin, entre autres, le fait qu'Aristote s'occupe tout de suite des propositions modales.

Nous allons donc nous demander quelles sont les vues d'Aristote sur le concept. Comme il n'en fait la théorie que

d'une manière incidente et accessoirement, nous ne trouvons pas chez lui de définition expresse du concept. Il a bien un nom pour le désigner, à savoir le mot λόγος (voy. Bonitz, *Ind.* 434 *a*, 13 sqq.). Mais ce nom même, il le remplace le plus souvent par des équivalents et, dans tous les cas, Aristote n'y ajoute pas de définition. Pour obtenir une définition extérieure du concept qui puisse nous servir de point de départ, nous sommes réduits à l'extraire de ce que nous savons touchant le rôle de concept dans le syllogisme. Le syllogisme se compose de propositions et les propositions se composent de termes. Dans cette marche régressive du complexe au simple, le terme, une fois retiré du syllogisme, puis de la proposition elle-même, se présente comme une chose qui a cessé d'être en relations avec d'autres et qui est prise en elle-même. Autrement dit, la définition extérieure du concept semble n'être pas autre chose que celle de la catégorie. Le concept est quelque chose de ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενον. Et de fait nous verrons qu'il y a des concepts de toutes les catégories.

Mais, si le concept correspond ainsi à une chose prise en elle-même et exprime la chose en elle-même, il est clair qu'il représente la nature de la chose, puisque retirée des relations où elle entre, la chose n'a plus en elle que sa propre nature. Le concept est donc l'expression par un seul mot de la définition de la chose, ou bien encore il est l'essence de la chose dans la pensée. Nous nous rendrons compte en avançant que c'est bien ainsi qu'Aristote se représente le concept. Mais, pour y arriver, il nous faut, sous les généralités extérieures par lesquelles nous venons de caractériser le concept, mettre des déterminations précises ; il nous faut voir de quoi se compose le concept et comment il s'établit.

Platon avait déjà insisté sur ce premier point, que, lorsqu'on voulait exprimer la nature d'une chose, il fallait exclure les accidents au sens propre du mot, les attributs accidentels. Sur ce point Aristote regarde la cause comme entendue. Il donne la définition de l'*accident* dans un assez grand nombre de textes, dont un des plus nets est peut-être celui des *Topiques*, I, 5 : l'accident est un attribut de la

chose qui peut lui appartenir ou ne pas lui appartenir (1). Mais c'est à peine s'il indique que l'accident ne doit pas entrer dans la notion, tant la chose lui paraît évidente et facile à déduire de la définition même de l'accident. Tout au plus se contente-t-il d'opposer l'accident ou *par soi*, au καθ' αὑτό, ou, comme il le fait ailleurs, à l'οὐσία (2).

Mais ce n'est pas seulement l'accident, c'est-à-dire le prédicat non essentiel, qui n'est pas constitutif du concept ; c'est encore le prédicat qui, fondé dans l'essence, n'appartient pourtant pas à l'essence. Car Aristote distingue nettement de l'essence les prédicats *dérivés*, que le raisonnement sait dégager et qu'il a précisément pour fonction de dégager de l'essence (3).

De même encore le *propre* n'entre pas dans le concept. Le propre, au sens étroit du mot, est une détermination qui n'appartient qu'à une seule chose et appartient à cette chose dans toute son extension, de sorte qu'il se réciproque avec la chose. Malgré cette identité d'extension il n'y a pas identité de nature : le propre est au contraire traité par Aristote comme une marque extérieure et comme une détermination superficielle qui n'entre pas en ligne de

(1) 102 *b*, 4 : συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ και τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθῆσθαι ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκόν · τὸ γὰρ αὐτὸ οὐθὲν κωλύει ὁτὲ μὲν λευκὸν ὁτὲ δὲ μὴ λευκὸν εἶναι. ἔστι δὲ τῶν τοῦ συμβεβηκότος ορισμῶν ὁ δεύτερος βελτίων · τοῦ μὲν γὰρ πρώτου ῥηθέντος ἀναγκαῖον, εἰ μέλλει τις συνήσειν, προειδέναι τί ἐστιν ὅρος καὶ γένος καὶ ἴδιον, ὁ δὲ δεύτερος αὐτοτελής ἐστι πρὸς τὸ γνώριζειν τί ποτ' ἐστι τὸ λεγόμενον καθ' αὑτό. — Cf. d'autres références dans Zeller, p. 204, n. 4.

(2) Par ex. *Metaph.* Γ, 4, 1007 *a*, 31 : τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός · τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν, ὅτι ἔστι μὲν λευκός, ἀλλ' οὐχ ὅπερ λευκον (Cf. Δ, 7 *début*). Ou encore *Anal. post.* I, 22, 84 *a*, 24-30. Voir Th. Waitz, *Organon* II, 203.

(3) *Metaph.* Δ, 30 *s. fin.*, 1025 *b*, 30 : λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ'αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. Cf. *An. post.* I, 6, 75 *a*, 18 : τῶν δὲ συμβεβηκότων μὴ καθ' αὑτά... οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀποδεικτική. 7, 75 *b*, 1 : τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. Dans *Metaph.* Γ, 2, 1004 *b*, 5, Aristote se sert de l'expression πάθη καθ' αὑτα ; cf. Bonitz, *Metaphys.* II, *ad loc.* (p. 181) et ici même *infra*, p. 246.

compte lorsqu'il s'agit de se faire une notion d'une chose (1).

Sur quoi donc porte le concept, puisque ce n'est ni sur l'accident, ni sur l'attribut nécessaire mais dérivé, ni sur le propre ? C'est évidemment sur l'οὐσία, la substance. C'est ce qu'Aristote exprime ordinairement en disant qu'il n'y a définition que de l'οὐσία (Bonitz, *Ind.* 525 *a*, 8). Mais ce n'est pas encore là une manière assez précise de déterminer l'objet du concept et, par cet objet, la nature du concept ; car le concept n'est, bien entendu, que le reflet de son objet. L'objet du concept, si l'on veut le déterminer avec la plus grande précision, n'est donc pas seulement l'οὐσία, c'est une sorte particulière d'οὐσία. C'est l'οὐσία en tant qu'elle exclut la composition, en tant qu'elle est simple. Aristote nous dit en effet qu'il y a identité entre la chose prise en elle-même, entre *chaque* chose, c'est-à-dire entre la chose en tant qu'objet du concept, et la *quiddité* de la chose, lorsque la chose considérée est une πρώτη οὐσία. En d'autres termes, une chose est vraiment elle-même, elle est vraiment objet de concept lorsqu'elle est une substance *première*, πρώτη οὐσία (2). — Qu'est-ce maintenant qu'une πρώτη οὐσία ? Il est clair que l'expression n'a aucunement le même sens que dans le chap. 5 des *Catégories* (cf. p. 103). Aristote nous explique d'ailleurs aussitôt ce qu'il entend : une οὐσία est *première* quand elle n'est pas attachée à autre chose qu'elle-même, quand elle n'est pas *quelque chose dans autre chose* (3). Mais, ainsi définie, une πρώτη οὐσία est la même chose que les ἁπλᾶ, les *natures simples* dont parle ailleurs Aristote. Car ce qui caractérise ces natures simples, c'est précisément qu'il n'y a en elles aucune composition,

(1) *Top.* I, 5, 102 *a*, 18 : ἴδιον δ'ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ'ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν· εἰ γὰρ ἄνθρωπός ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι, καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστιν, ἄνθρωπός ἐστιν.

(2) *Metaph.* Z, 11 *s. fin.*, 1037 *a*, 33 : καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν.

(3) *Ibid. b*, 3 sq. : λέγω δὲ πρώτην ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ.

aucune trace d'une chose rapportée à une autre. Et en effet, d'une part, Aristote fait du mot ἁπλᾶ un synonyme de τὰ τί ἐστι (1), et, d'autre part, il oppose ces natures simples au groupe formé par un sujet et un attribut et l'acte mental qui saisit ces natures simples, au jugement (2).

La simplicité des natures simples n'est d'ailleurs aucunement affaire de relation et de point de vue ; c'est une simplicité essentielle, ou, mieux encore, en prenant l'épithète dans toute sa force, une simplicité *réelle*. C'est ce dont on se rend compte, si l'on songe aux deux acceptions dans lesquelles Aristote paraît avoir pris ces expressions d'ἁπλᾶ, d'ἀδιαίρετα d'ἀσύνθετα, choses simples, indivisibles, incomposées. — En un sens les natures simples sont pour lui toutes les formes pures sans exception. Il parle d'une unité et d'une indivisibilité qui consistent, sans plus, dans le fait de tomber d'un seul coup sous la pensée et d'être formellement ou spécifiquement une seule chose (3) ; et le chap. 6 du livre III du *De anima* se termine par la déclaration qu'il faut considérer comme des indivisibles tout ce qui est sans matière, ὅσα ἄνευ ὕλης (4). Prise en ce sens, la simplicité de la nature simple n'exclut, pas plus que celle de la monade de Leibniz, un certain genre de composition. C'est en ce sens assurément, que le plus réel des êtres, celui dont la nature a le plus de richesse, est une nature simple. Mais, même ainsi entendue, la simplicité n'est sûrement pas identique à celle qui résulterait de l'unification, toujours extérieure, d'une matière concrète ou presque concrète et d'une forme, comme par exemple la simplicité de l'essence de l'homme ou du camus. La simplicité d'une forme pure, même lorsque cette forme contient une matière logique, est une simplicité interne et nécessaire, précisément parce que l'absence de matière, dans l'acception propre du mot matière, supprime toute espèce de distance entre les parties de la forme, qui dès lors se pénètrent et s'unifient. — Quoi qu'il

(1) *Metaph.* Θ, 10 ; E, 4, 1027 *b*, 27. Cf. Bonitz, *Metaph.* II, 410 sq.

(2) Voy. par ex., outre *Metaph.* Θ, 10, *De an.* III, 6, 430 *b*, 26.

(3) Par ex. *Metaph.* I, 1, 1052 *a*, 34 ; *De An.* III, 6, 430 *b*, 14.

(4) Cf. aussi *Metaph.* H, 6 *fin.* (passage suspect à la vérité, à partir de 1045 *b*, 19).

en soit du reste, peu importe. Car Aristote a encore une autre manière plus fondamentale de comprendre la simplicité des natures simples. Le type primitif de ces natures ne comporte même pas de matière logique. Au-dessus des natures simples, qui le sont à la façon du cercle, lequel a une matière logique savoir le genre figure plane, il y a les natures simples qui sont immédiatement ce qui s'appelle *unes*, savoir, avec quelques autres également primitives et irréductibles, ces notions qui n'ont pas de genre : l'être et les catégories, substance, qualité, etc. (1). La simplicité des natures simples ainsi comprises se distingue absolument d'une unité de point de vue et de rapport ; cette simplicité n'est plus une affaire de point de vue : c'est une réalité par soi. S'il en est ainsi, l'objet du concept est une chose prise en elle-même ou un terme, c'est-à-dire une *essence*, c'est-à-dire une nature simple, c'est-à-dire quelque chose qui est simple inévitablement et par soi.

Mais de la nature de son objet suit immédiatement celle du concept, avec celle de l'acte par lequel il est conçu : au νοητόν simple correspondent un νόημα simple et une νόησις simple. Le concept est une *intuition* dans toute la force du terme. Il n'y a en lui aucune discursion. C'est une intuition, intellectuelle bien entendu ; et, en fin de compte, il n'y en a sans doute pas d'autre. Qu'elle soit intellectuelle, cela ne l'empêche pas d'être aussi véritablement, et même, à coup sûr, plus véritablement, étrangère à toute discursion que l'intuition sensible, qui peut cependant servir ici de terme de comparaison, comme étant quelque chose de plus connu pour nous. Le concept est, pour reprendre les termes par lesquels le *De anima* et la *Métaphysique* qualifient la perception des natures simples, une intuition comparable à la vision d'un objet propre de la vue, ou encore à l'acte de toucher (2).

(1) *Metaph.* H, 6, 1045 *a*, 33 : ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. Cf. Bonitz, *Metaph.*, II, *ad loc.* et, sur toute la théorie des notions simples, Rodier, *Aristote. Traité de l'âme*, II, 473-476.

(2) *De an.* III, 6 *fin*, 430 *b*, 29 : ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης. *Metaph.* Θ, 10, 1051 *b*, 23, 25 : ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς... θιγεῖν..., τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν. Cf. *infra* leçon XXI.

Nous venons de voir ce qu'est le concept quand on le prend sous sa forme rigoureusement propre. Et c'est sous cet aspect qu'il fallait commencer par le considérer pour bien comprendre que, aux yeux d'Aristote, il y a entre lui et tout ce qui est opération discursive une distinction, non pas de degré, mais de nature. Car autrement nous aurions pu croire que le concept, selon Aristote, est quelque chose comme une discursion ramassée et unifiée. Or c'eût été là une manière de voir insuffisamment précise, à laquelle aurait échappé ce qu'il y a de vraiment propre dans le concept. — Mais, si le concept est, en lui-même et primitivement, une opération et presque une chose à part, dont l'unité n'est pas celle d'un rapport ou, autrement dit, d'une fonction, il est impossible cependant à toute doctrine de ne pas reconnaître, à côté de ce type essentiel et primitif, une autre sorte de concepts. Le concept, comme aperception absolument simple, peut bien rester l'idéal de tout concept : au-dessous de cet idéal, si l'on ne veut pas que presque toute la réalité échappe aux concepts, force est bien d'admettre des concepts moins radicalement distincts des opérations discursives, et dont la simplicité ne soit plus autre chose que celle d'un rapport et d'une fonction. — Nous allons tout à l'heure passer en revue ces concepts de second ordre. Avant de le faire, n'oublions pas de remarquer qu'Aristote a bien le sentiment de la parenté entre l'intuition et la discursion et qu'il a su assigner le point où elles passent, pour ainsi dire, l'une dans l'autre. Nous aurons prochainement à dire que la définition se compose du genre et de la différence ; peut-être ne faut-il pas prendre cette formule au pied de la lettre, au moins lorsque la définition s'applique à certains objets tout intelligibles : à parler exactement, le genre est dans certains cas, ainsi qu'on l'a fait remarquer, enveloppé dans la différence et ne fait qu'un avec elle (1). Cependant, même lorsque la différence ne

(1) Rodier, *op. cit.*, II, p. 475 *s. in.*

peut se concevoir sans le genre, Aristote admet qu'il faut procéder comme si la séparation était possible. Et, en conséquence, il proclame que toute définition est *un discours* (1). Mais, d'autre part, le discours qu'est la définition n'est pas discursif en réalité. Car, comme disent les *Seconds analytiques* (II, 3, 90 *b*, 33), tandis que toute démonstration, par exemple, aboutit à attribuer quelque chose à autre chose, il n'y a dans la définition aucune attribution de cette espèce, puisque les deux termes sont identiques : ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται. Ainsi, par la définition, le passage s'établit entre l'intuition et la discursion, entre le concept et le jugement. La possibilité de traduire une intuition par un jugement donne à penser qu'on peut réciproquement traduire un jugement par un concept. Ceci n'équivaut pas à dire que les deux opérations ne diffèrent qu'en degré. Néanmoins cela prépare bien à comprendre que, dans certains cas, le concept pourra se rapprocher du jugement et n'être plus que l'unité fonctionnelle d'une diversité.

Aux natures simples, tant à celles qui le sont au point de n'avoir pas même de matière logique, qu'à celles qui sont simples comme étant de pures quiddités bien qu'elles enveloppent des parties logiques, s'opposent les natures *composées* ; aux ἁπλᾶ, les choses doubles, qui ne s'expriment qu'au moyen d'une addition de quelque détermination à un sujet. L'opposition marquée, Aristote se demande aussitôt s'il y a définition, autant dire s'il y a concept, de ces natures composées (2). Bien que la distinction et la question ainsi posées visent littéralement les substances composées seules, l'opposition et la question peuvent être généralisées, et il s'agit de savoir si les choses composées en général, même quand ces composés sont autre chose que des substances, admettent des définitions ou donnent lieu

(1) *Top.* I, 5, 102 *a*, 2 : ὅσοι δ'ὁπωσοῦν ὀνόματι τὴν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δῆλον ὡς οὐκ ἀποδιδόασιν οὗτοι τὸν τοῦ πράγματος ὁρισμόν, ἐπειδὴ πᾶς ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν.

(2) *Metaph.* Z, 5 *déb.* : ἔχει δ'ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων ; ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν.

à des concepts. Évidemment il faut distinguer plusieurs cas. Non moins évidemment, le premier est celui des substances composées. Nous n'avons pas à exposer pour le moment la théorie de la substance, et il suffira d'indiquer qu'il y a pour Aristote des substances, ou au moins une substance, toutes formelles, et, d'autre part, des substances qui sont formées par la réunion d'une matière et d'une forme, ce qu'il appelle σύνολος οὐσία. Y a-t-il donc définition ou concept d'une σύνολος οὐσία, d'un homme, par exemple, qui est composé d'un corps et d'une âme ? Aristote est certainement tenté de répondre qu'il n'y a définition des substances composées que par leur forme. Ainsi, pour définir ou concevoir un homme, on ne définirait ou on ne concevrait que l'âme (1). Si cette formule voulait dire que l'âme est tout l'homme, parce qu'elle implique tout le reste de l'homme, savoir un corps organique d'une certaine espèce, en tant que ce corps est considéré en général et non comme un corps individuel, on pourrait la considérer comme donnant la pensée définitive d'Aristote. Mais alors elle ne différerait que verbalement de la conclusion à laquelle nous allons aboutir tout à l'heure. Si au contraire la formule signifie qu'il faut prendre l'âme en elle-même, la définir d'une façon toute logique, à la manière, par exemple, de celui qui définirait la maison sans tenir compte des pierres, du bois et des tuiles et comme un abri protecteur contre les intempéries (*De an.*, I, 1,403 *b*, 3 sqq.), alors la formule n'exprime pas la pensée définitive d'Aristote. Car les substances composées sont des substances ; donc elles ont une unité et, partant, il faut bien qu'il y en ait un concept. Mais l'établissement de la définition ou du concept ne va pas sans difficulté. Les substances composées sont comparables à ces attributs qui enveloppent leur sujet. Ce n'est pas là, pour Aristote, le cas de tous les attributs ; c'est celui des attributs qui par soi appartiennent à un sujet ; le sujet ne les possède pas par lui-même, mais au contraire c'est eux qui, par eux-

(1) *Metaph.* Z, 11, 1037 *a*, 26 : ταύτης [sc. τῆς συνόλου οὐσίας] δέ γ'ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν. μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν, ἀόριστον γάρ, κατὰ τὴν πρώτην δ'οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος.

mêmes, se rapportent à leur sujet : ainsi le pair, l'impair, le premier, le divisible sont des attributs qui enveloppent le nombre (1) ; le camus, τὸ σιμόν, qui sert ordinairement d'exemple à Aristote (Bonitz, *Ind.* 680 *a*, 40), suppose comme sa matière et son siège un nez. Or, comment définir de tels attributs et, par exemple, le camus ? Si « camus » veut dire « nez camus », ce qu'on aura à définir c'est en réalité « nez camus », et il faudra dire que c'est « un nez, nez concave » (2). Cette répétition, inévitable si l'on veut être exact, décèle la dualité invincible qui se cache au fond des attributs dont il s'agit et, par conséquent, au fond des σύνολοι οὐσίαι dont le cas est exactement le même. Cependant, malgré cette difficulté, il faut bien dire qu'il y a définition ou concept des substances composées. mais c'est d'une autre façon que des quiddités pures ; car le mot de définition se prend en plusieurs sens (*Metaph.* Z, 5,1031 *a*, 8). Dans le chap. 2 du livre H de la *Métaphysique*, Aristote explique qu'il y a trois sortes de définitions : par la matière, par la forme, par la réunion des deux (3). La définition par réunion de la matière et de la forme est même si bien une définition légitime que c'est la manière de définir propre à l'une des trois sciences théorétiques, c'est-à-dire à la physique (4).

(1) *An. post.* I, 4, 73 *a*, 37 : καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ [ces deux derniers mots désignent les sujets] ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ... καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστιν λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμὴ ἔνθα δ'ἀριθμός. Cf. *Metaph.* Δ, 18, 1022 *a*, 27-29.

(2) *Metaph.* Z, 5, 1030 *a*, 28 : εἰ μὲν γὰρ τὸ αὐτό ἐστι σιμὴ ῥὶς καὶ κοίλη ῥίς, τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ σιμὸν καὶ τὸ κοῖλον · εἰ δὲ μὴ διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος καθ'αὑτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥινὰ σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη · ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται.

(3) 1043 *a*, 14 : διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα · οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων, ἤ τι ἄλλο τοιοῦτο προσθέντες, τὴν ἐνεργείᾳ λέγουσιν · οἱ δ'ἄμφω ταῦτα συντίθεντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν.

(4) *De An.* I, 1, 403 *b*, 7 : τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων [de celui qui définit par la fin, ou par la matière, ou par la forme réalisée dans la matière et en vue de la fin] ; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον [comme fait le dialecticien] ; ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν.

Par une première extension il y a définition ou concept des substances composées, aussi bien que des quiddités. Cette première extension est suivie de plusieurs autres. Et d'abord, il y a définition ou concept des choses qui tombent sous les autres catégories, aussi bien que des substances. La manière dont Aristote l'explique nous fait pénétrer très avant dans sa pensée et nous permet de comprendre comment, d'une façon générale, il peut et doit y avoir définition et concept d'autre chose que des quiddités. L'être *se dit en plusieurs sens*, savoir selon chacune des catégories. N'y a-t-il rien qui rattache ces sens les uns aux autres ? Certes il n'y a pas d'élément *commun* entre les diverses catégories. Mais chacune d'elles *se rapporte au même terme primordial* et c'est ce rapport à un même terme qui fait qu'il y a de l'être dans chacune des catégories : entre une plante médicinale, un instrument médical, une œuvre médicale il n'y a pas d'élément commun ; mais chacun de ces termes se rapporte à un même terme primordial, l'art de produire la santé. C'est precisément la même chose pour les catégories par rapport à la substance : chacune, pour ainsi dire, imite selon sa mesure la substance. Et c'est pour cela que, à côté de la définition ou du concept de la substance, il y aura des définitions ou des concepts de la qualité, de la quantité, etc. (1).

Non seulement il y a définition ou concept des qualités, des quantités etc. ; il y a définition du groupe formé par un sujet et un attribut. En principe cela paraît impossible, car il y a là quelque chose de multiple et de disjoint, qu'on

(1) *Metaph.* Z, 4, 1030 *a*, 17 : ἢ καὶ ὁ ὁρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται · καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δ'ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ'ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις. Cf. toute la fin du chap. à partir de *a*, 35 sqq. et Γ, 2 *déb.* (l'exemple des choses médicinales ou médicales qui sont dites πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν) ; voir encore *Top.* I, 9, 103 *b*, 23-37.

peut bien désigner si l'on veut par un nom unique, comme le mot « Iliade » désigne les vingt-quatre chants d'Homère ; mais le mot employé ne constituera pas plus un concept que le mot « Iliade » (*Metaph.* Z, 4, 1030 *a*, 2-17). Cependant Aristote, parmi les différents sens de l'être, compte, en le rapprochant des catégories, l'être comme copule (1). Ainsi la liaison : « l'homme est blanc » est quelque chose qui est. Nous ne sommes donc pas surpris d'entendre Aristote déclarer qu'il y a définition ou concept de l'homme blanc (*Metaph.* Z, 4 *fin.*). Enfin il y a définition ou concept du groupe formé, non plus par un sujet et un attribut, mais par une manière d'être qui, au lieu d'être attribuée *à* un sujet, est placée *dans* un sujet, comme un élément dans une chose à laquelle il vient s'ajouter comme, ou presque comme, une partie intégrante. Aristote cite et accueille des définitions de cette sorte données par Archytas : le silence des vents (νηνεμία), c'est le repos de la masse de l'air ; le calme (γαλήνη), c'est l'égalité de niveau dans la mer (2).

Nous pouvons dire maintenant, d'une manière générale qu'il y a définition ou concept de tout ce qui n'est pas seulement juxtaposé, comme les vers de l'*Iliade*, mais de tout discours qui est un, et il y a autant de sens de l'un que de sens de l'être (3). Nous étions partis du concept comme chose; nous voyons depuis longtemps se développer les diverses formes du concept comme fonction. S'il faut ne pas oublier qu'il n'existe que parce qu'il imite, d'une manière prochaine ou éloignée, le concept absolument simple, dont

(1) *Metaph.* Z, 4, 1030 *a*, 25 sq. : certains disent que le non-être est, parce qu'il *est* non-être. Cf. Bonitz, *Metaph.* II, *ad loc.*, p. 310.

(2) *Metaph.* H, 2, 1043 *a*, 19-25 (à la suite du passage cité p. 120, n. 3) ; cf. B, 3, 998 *b*, 12 sq. : ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὁρισμὸς καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἔστιν ἐνυπαρχόντων. Sur ἐν ὑποκειμένῳ par opposition à καθ' ὑποκειμένου, voir *Categ.* 2, 1 *a*. 20 sqq. ; cf. p. 98 sq.

(3) *Metaph.* Z, 4, 1030 *b*, 4 : ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων [ὁμοίως] ἐστί, πλὴν οὐ πρώτως· οὐ γὰρ ἀνάγκη, ἐὰν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ· τοῦτο δ' ἐὰν ἑνὸς ᾖ, μὴ τῷ συνεχεῖ ὥσπερ ἡ Ἰλιὰς ἢ ὅσα συνδέσμῳ, ἀλλ' ἐὰν ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἕν· τὸ δ' ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν· τὸ δ' ὂν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.

l'objet est une quiddité indécomposable, c'est cependant ce concept-fonction, ce concept unité d'une multiplicité, qui occupe dans le système le plus de place et celui dont la logique et la dialectique s'occupent en fait à peu près uniquement. En effet le concept absolument simple est quelque chose de tout fait : on ne le construit ni ne le reconstruit en aucun sens. Il en est autrement du concept relativement simple. Indiquons comment il se constitue d'après Aristote.

La définition ou le concept porte sur l'espèce et résulte de la réunion du genre prochain et des différences (1). Le genre est ce en quoi deux choses, diversifiées par des différences spécifiques, sont essentiellement identiques (*Meta.* I, 8, 1057 *b*, 37), ou encore ce qui est commun à plusieurs espèces, mais de telle façon que ce soit un élément essentiel de ces espèces, quelque chose qui puisse s'attribuer à elles dans la catégorie de la substance (ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον), quelque chose qu'on puisse donner comme réponse à la question : qu'est-ce qu'une certaine espèce, par exemple qu'est-ce que l'homme ? On répondra : c'est un animal, et en effet « animal » est bien le genre de « homme » (*Top.* I, 5, 102 *a*, 31 sqq.) (2). Le genre tient donc une place considérable dans la définition ou le concept. Il tient une place considérable en ce qu'il est la première base du concept (3). Mais la différence joue un rôle qui n'est pas moins considérable ; car, étant ce qu'il y a de plus propre à une chose, elle est ce qui est le plus constitutif de l'être de la chose. C'est pourquoi Aristote va quelquefois jusqu'à dire que ce qui constitue le concept d'une chose, c'est l'ensemble des différences ou, ce qui revient au même, la dernière différence. Mais il faut observer qu'il entend par là, non les différences prises abstraitement, mais bien en tant qu'elles enveloppent le genre comme leur base (4). A la

(1) *Metaph.* Z, 12, 1037 *b*, 29 sq. Cf. Zeller, p. 206, n. 1.

(2) Cf. Zeller, p. 205, n. 2.

(3) *Top.* VI, 5, 142 *b*, 27 : τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν, καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων.

(4) Cf. Zeller, p. 207, n. 1.

prendre abstraitement, en effet, une différence peut n'être pas propre à son espèce, et c'est seulement en réunissant plusieurs différences les unes aux autres, et surtout en réunissant les différences avec le genre, que l'on constitue un ensemble de caractères qui a exactement la même extension que l'objet à définir ou concevoir, et qui en exprime adéquatement la nature. Ainsi le nombre *trois* est un nombre impair, premier dans les deux sens, c'est-à-dire qui n'est ni un produit ni une somme de nombres ; le caractère d'être premier dans les deux sens appartient aussi au nombre *deux* ; mais d'être en même temps impair et premier dans les deux sens, cela n'appartient qu'au nombre *trois* (1). Ainsi les différences unies au genre constituent un propre du défini qui se réciproque avec lui (2). Du reste les différences ne sont nullement des dénominations externes : tout comme le genre, elles s'attribuent à leur sujet en τῷ τί ἐστι (3). Par le moyen du genre et de la différence on reconstitue donc, à l'aide d'éléments antérieurs à elle et en soi plus connus qu'elle (*Top.* VI, 3, 141 *b*, 25-34), l'οὐσία de la chose à définir ou concevoir.

Pour achever de nous rendre compte de la nature du concept, il ne nous reste plus qu'à nous demander de quelle sorte d'οὐσία il est ici question. Qu'est-ce, en d'autres termes, qui est saisi dans le concept, quelle est la valeur *ontologique* du concept ? Considérons deux aspects du concept ou de l'οὐσία sur laquelle il porte : d'abord l'unité du concept, ensuite son contenu.

L'unité du concept est conçue par Aristote sur le modèle

(1) *An. post.* II, 13, 96 *a*, 33-*b*, 1 : ... ὧν [*sc.* τῶν ὑπαρχόντων ἐν τῷ ὁρισμῷ] ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος. οἷον τριάδι ὑπάρχει πάσῃ κτλ. Cf. Trendelenburg, *Elem. log. Aristot.* [8] § 57, p. 144 sq.

(2) *Top.* I, 4, principalement 101 *b*, 18 : καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον. ἐπεὶ δὲ τοῦ ἰδίου τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνει, τὸ δ'οὐ σημαίνει, διῃρήσθω τὸ ἴδιον εἰς ἄμφω τὰ προειρημένα μέρη, καὶ καλείσθω τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαῖνον ὅρος, κτλ. Cf. 8, 103 *b*, 7-16. Voir plus haut, p. 113 sq.

(3) *Top.* VI, 6, 144 *a*, 24 : οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστί, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.

de la chose. Le concept, au moins le concept des choses qui admettent quelque composition, doit être un, parce que la chose conçue est une (*Metaph.* Z, 11, 1037 *a*, 18). Or la chose est une parce que la forme et la matière sont faites pour s'unir, et l'unité de la définition ou du concept s'explique, elle aussi, par ce rapport, d'espèce réelle, entre la matière et la forme (*Metaph.* H, 6). Le genre joue le rôle de matière, la différence, celui de forme (*Metaph.* Δ, 24, 1023 *b*, 2 ; cf. Bonitz, *Ind.* 787 *a*, 19). Mais, quoique d'espèce réelle, la relation de matière et de forme est bien générale et bien souple, et, lorsqu'elle s'applique au genre et à la différence, elle n'est plus guère peut-être qu'une métaphore.

Passons à la considération du contenu du concept. Le chapitre 10 du livre Z de la *Métaphysique* cherche longuement ce que sont les parties que peut contenir la définition ou le concept. Et il répond que ces parties sont des parties de la forme. Sans doute, si toute substance était pour Aristote, comme sa substance suprême, une substance formelle, on pourrait dire que des parties formelles peuvent bien être en même temps des parties substantielles, dans le sens le plus propre du mot substantiel. Mais on sait d'autre part qu'il n'y a pour Aristote qu'une seule substance formelle, à savoir précisément la substance suprême. — Au reste, et c'est ce qui achève de préciser la signification de l'expression « parties de la forme », ces parties sont toutes, selon Aristote, des universaux. Sans doute il ne faut pas se méprendre et attribuer au point de vue de l'extension chez Aristote une prédominance absolue : il s'en faut bien que les genres et les espèces soient chez lui des titres de classe. D'autre part, en effet, l'universel lui-même, tel qu'il le définit, n'est pas seulement un universel. Car Aristote distingue de la façon la plus nette entre le κατὰ παντός et le καθ' αὑτό, que nous allons voir entrer dans la notion du καθόλου (1). Il déclare que, quand on sait par

(1) *An. post.* I, 4, 73 *b*, 25 : τὸ μὲν οὖν κατὰ παντὸς καὶ καθ'αὑτὸ διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον... Cette distinction, entre κατὰ παντός « *totalement* » et καθ' αὑτό « *par soi* », est exposée dans le développement qui précède, à partir de 73 *a*, 28.

énumération complète de tous les cas, on ne sait pas véritablement, de la façon à laquelle il réserve la qualification d'universelle (1). Le véritable universel, c'est, dit-il, ce qui n'est pas seulement κατὰ παντός, mais encore καθ' αὑτό (2). D'autre part, Aristote pense certainement, comme l'a fait Alexandre, par exemple, dans le morceau de ses Ἀπορίαι καὶ λύσεις (I, 3) qui est intitulé : τίνων εἰσὶν οἱ ὁρισμοί;, que les définitions portent sur un ensemble de caractères dont l'existence en plus ou moins d'exemplaires est assez indifférente (8, 12-17, éd. Bruns, 21,6, éd. Spengel; cf. *infra*, leçon XXI). — Mais il y a une contre-partie. D'abord, l'extension tend à être quelque chose de plus qu'un signe et un moyen de contrôle de la compréhension. Car il y a chez Aristote cette étrange notion du ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, c'est-à-dire de ce qui se reproduit avec une certaine fréquence, et ce commencement de constance suffit, sans autre raison, à faire de la chose qui en porte le caractère un opposé de l'accident (3). Ensuite, ce qui est plus significatif encore, il n'y a pas selon Aristote de définition ou de concept du singulier : tous les prédicats qu'on peut attribuer à une chose singulière ont, ou au moins sont susceptibles d'avoir, de l'extension ; s'il y avait plus d'un soleil, le second soleil répéterait le premier ; donc le concept de soleil est un concept général (4). Les caractères qui entrent dans les concepts sont

(1) *Ibid.* 5, 74 *a*, 30 : οὐ γὰρ ᾗ τρίγωνον οἶδεν, οὐδὲ πᾶν τρίγωνον, ἀλλ' ἢ κατ' ἀριθμόν· κατ' εἶδος δ'οὐ πᾶν. Il peut y avoir dans la connaissance *totalité numérique* résultant de l'énumération complète (εἰδέναι κατ' ἀριθμόν), il n'y a pas connaissance d'un tout *spécifiquement un* (εἰδέναι κατ' εἶδος).

(2) *Ibid.* 4, 73 *b*, 26 (suite du texte cité dans l'avant-dernière note) : καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. τὸ καθ'αὑτὸ δὲ καὶ ᾗ αὐτὸ ταὐτόν...

(3) Voy. par ex. *Metaph.* Δ, 30 *déb.* ; cf. Zeller, p. 166, n. 1, pour d'autres références.

(4) *Metaph.* Z, 15, 1040 *a*, 33 : ἔτι ὅσα [on ne se trompe pas seulement en attribuant à ces substances éternelles uniques des caractères qu'elles pourraient perdre sans cesser d'être ce qu'elles sont, mais encore en ce que les caractères allégués sont tels que...] ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται. οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος. Cf. Bonitz, *ad loc.* et Zeller, p. 212, n. 4.

donc tous des universaux. Le contenu du concept n'est donc pas substantiel au sens le plus profond du mot.

Par conséquent, les genres et les différences ont beau être attribués aux choses dans la catégorie du τί ἐστι, ils ont beau, par leur assemblage, reconstituer des οὐσίαι, ces οὐσίαι non seulement ne sont pas le réel, mais même ne sont pas des équivalents complets du réel. Le traité des *Catégories* dit excellemment que le genre et la différence signifient une sorte particulièrement élevée de ποιόν, le ποιὸν de la substance (1). Le même traité dit encore très bien que les genres et les espèces des substances premières, c'est-à-dire ici des individus, sont aux genres et espèces dans les autres catégories, ce que les substances premières sont elles-mêmes par rapport aux autres catégories (*ibid.*, 3 *a*, 1-4). En un mot le concept n'atteint pas les substances ; il n'atteint pas même toute l'essence des substances, si par essence on entend tout ce qui constitue la nature d'un être. La réalité de l'individu ne se définit pas et ne se conçoit pas, sauf l'exception de l'individu suprême. La réalité de l'individu lui vient de la matière, non de la matière qui est un universel et entre comme telle dans les définitions et les concepts, mais de la matière concrète, celle qui n'est pas des pierres et du bois en général, mais cette pierre et ce bois. Nous nous heurtons pour la première fois à la dualité du connaître et de l'être, que nous retrouverons sans cesse chez Aristote. Et pourtant il a bien vu lui-même que, si les quiddités et les choses font deux, il n'y aura pas de science des êtres et que ce dont il y aura science ne sera pas (2).

(1) 5, 3 *b*, 19 : τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. Cf. p. 103.

(2) *Metaph.* Z, 6, 1031 *b*, 3 : καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων [il s'agit des Idées platoniciennes, quiddités *séparées des choses*], τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ'οὐκ ἔσται ὄντα. Voir *infra*, leçon XXI.

NEUVIÈME LEÇON

L'OPPOSITION DES CONCEPTS

Il y a, pour une philosophie conceptuelle, deux méthodes suivant lesquelles les concepts peuvent s'enchaîner. La première est la méthode analytique, par laquelle on retrouve dans une notion les éléments qu'elle suppose. C'est de cette méthode qu'Aristote a été le premier théoricien rigoureux. L'autre méthode ne pouvait être découverte, ni surtout être mise en pleine lumière, avant que Kant eût défini l'analyse et la synthèse. Le principe de cette méthode, dont les successeurs de Kant se sont avisés, est l'opposition des concepts. Quelque forme particulière qu'elle revête, elle doit toujours, en effet, revenir à faire remarquer qu'un concept ne se sépare pas d'un concept opposé, et à réunir les deux opposés dans une synthèse. L'opposition des concepts constitue donc, pour une philosophie conceptuelle qui emploie la méthode synthétique, une question capitale. On comprend en outre qu'une philosophie, qui, sans en concevoir nettement l'idée, aurait eu quelque soupçon de la méthode synthétique, n'aurait pu manquer de pressentir en même temps l'importance du problème de l'opposition des concepts. Platon, avec sa méthode de division, si inadéquate d'ailleurs à la tâche qu'il lui assigne, a eu le soupçon dont nous parlons ; car la différence est un opposé du genre, l'espèce, une synthèse des deux, et, par conséquent, c'est sans surprise que nous rencontrons chez lui, sinon une théorie générale de l'opposition, du moins l'esquisse, déjà très ferme, d'une doctrine solide et circonspecte touchant cette sorte capitale d'oppo-

sition qui s'appelle la contradiction. La position d'Aristote est bien différente. Il ne connaît pas d'autre enchaînement rationnel entre les concepts que l'enchaînement analytique. La principale raison qu'il y ait de méditer sur l'opposition des concepts n'existait donc pas pour lui. Cependant on trouve chez lui une théorie de l'opposition des concepts, qui, malgré ses imperfections, est considérable et à laquelle l'esprit humain paraît s'être tenu jusqu'au temps de Kant. D'une part, en effet, les Scolastiques se sont contentés sans doute de fixer la doctrine d'Aristote dans des formules encore plus arrêtées que les siennes. On peut voir, par exemple dans le *Lexicon* de Signoriello (1), qu'Albert le Grand ne fait que résumer très nettement, mais aussi très littéralement, Aristote. D'autre part Hamilton, pour qui la philosophie post-kantienne n'existe pas, mais qui possède, hors de là, une connaissance extrêmement étendue de la littérature logique, ne signale rien qui dépasse les vues d'Aristote, et la doctrine qu'il fait sienne n'est, en somme, qu'un appauvrissement de celle d'Aristote ; c'est celle d'Aristote réduite aux exigences de la logique formelle (2).

Comment donc Aristote a-t-il été amené à spéculer assez sur l'opposition des concepts, pour en donner une théorie qui a si longtemps régné et dont certaines parties méritent de durer encore ? Les raisons qui appelaient l'attention d'Aristote sur l'opposition sont, semble-t-il, au nombre de trois. D'abord les contraires, qui jouent un grand rôle dans la physique des Anté-socratiques, n'en jouent pas un moins considérable dans celle d'Aristote. Tout changement, selon lui, va d'un opposé à un autre, et notamment d'un contraire à un contraire. Il fallait donc, pour fonder sa théorie du changement, qu'il définît les opposés, et qu'il déterminât les rapports possibles des opposés entre

(1) Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur* (Ed. de 1881), p. 69 sq.

(2) *Lectures on logic*, *Lect.* XII, II 42, I, 213-216 (2e éd., Mansel et Veitch, 1866).

eux, et aussi, dans le cas où il y en a, avec les termes intermédiaires. En second lieu, quelles que soient, quand on y regarde de près, les incertitudes de la doctrine sur ce point, Aristote a bien reconnu que le passage de l'un à l'autre des opposés est un procédé de la pensée, qui ne saurait se confondre avec aucun autre et qu'on ne saurait laisser passer inaperçu. Par différentes formules il a très fréquemment indiqué que la pensée ne peut séparer les opposés et qu'ils sont l'objet d'une seule et même connaissance. Il ne dit pas seulement, considérant une espèce d'opposés : « la science des contraires est une », mais, d'une manière tout à fait générale : « c'est à une seule et même science qu'il appartient de spéculer sur les opposés » (1). Enfin la troisième raison est sans doute la principale. Le problème de l'attribution a été, pour plusieurs des Sophistes et pour deux ou trois des petites Écoles socratiques, une question capitale, pour ne pas dire la question capitale. Platon en avait senti toute l'importance, bien que la solution lui en parût facile et que les négations d'Antisthène lui semblassent des pauvretés (*Soph.* 251 b). Aristote connaît le problème comme son maître. Il parle d'Antisthène, qui voulait qu'on énonçât chaque chose séparément sans lui rapporter d'autre attribut que son concept propre (2). Il mentionne dans la *Physique* l'embarras des derniers prédécesseurs de Socrate, du sophiste Lycophron notamment, en face de l'attribution ; car ces philosophes redoutent d'être obligés, en l'admettant, de professer qu'une même chose est à la fois une et plusieurs (3). Devant l'impossibilité de l'attribution, toute spéculation fût du même

(1) τῶν ἐναντίων μία ou ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη — μιᾶς ἐπιστήμης τἀντικείμενα θεωρῆσαι. Cf. Bonitz, *Ind.* 247 *a*, 13 et 64 *a*, 27.

(2) *Metaph.* Δ, 30, 1024 *b*, 32 : διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως, μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός... Cf. H, 3, 1043 *b*, 23-28.

(3) *Phys.* I, 2, 185 *b*, 25 : ἐθορυβοῦντο δὲ καὶ οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά. διὸ καὶ οἱ μὲν τὸ ἔστιν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται, οὐδὲ βαδίζων ἐστὶν ἀλλὰ βαδίζει, ἵνα μή ποτε τὸ ἔστι προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν, ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ὄντος. Cf. *Metaph.* H, 6, 1045 *b*, 7 sqq. et Bonitz, *ad loc.*

coup devenue impossible. Il fallait donc qu'Aristote, dût-il pour cela se contenter de renouveler à sa façon les arguments de Platon, fît voir que l'attribution est possible. Nous ne disons pas qu'il était obligé, ni encore moins qu'il ait réussi, à montrer sur quoi se fonde, dans ce qu'elle a de positif, toute attribution non tautologique. Nous disons seulement qu'il lui fallait établir que l'attribution n'est pas impossible. Or, comme il nous l'indique lui-même dans le passage de la *Physique* que nous avons cité, les difficultés élevées contre la possibilité de l'attribution venaient de l'Éléatisme. Dans l'Éléatisme, elles venaient de la manière dont Parménide avait compris la contradiction. L'être est, disait-il, et tout ce qui est en dehors de lui, à un titre quelconque et en quelque sens que ce soit, tout cela est une négation absolue de l'être. Pour faire voir que l'attribution n'est pas impossible, Aristote était donc forcé de déterminer le sens de l'opposition contradictoire, et par suite il était même conduit à réfléchir sur l'opposition en général. Voilà pour quelles raisons nous trouvons chez lui toute une théorie de l'opposition.

En l'absence du περὶ ἀντικειμένων, dont il ne nous reste que bien peu de chose, les deux textes principaux relativement à cette théorie sont les chap. 10 et 11 des *Catégories* et le chap. 4 du livre I de la *Métaphysique*. Aux chap. 10 et 11, les *Catégories* ne sont plus, il est vrai, que ce qu'on a appelé les *Post-prédicaments*, et nous avons vu (p. 27) que les *Post-prédicaments* ne sont pas une partie intégrante du traité des *Catégories*, tel qu'Aristote l'avait primitivement écrit ou conçu. Mais le morceau qui nous intéresse porte tout à fait la marque aristotélicienne, et, si par hasard il n'était pas d'Aristote lui-même, il faudrait qu'il fût de Théophraste ou d'Eudème. On peut l'employer sans scrupule.

Il y a, nous dit Aristote, quatre sortes d'opposition : celle des *relatifs*, celle des *contraires*, celle de la *privation* et de l'*habitude*, celle de l'*affirmation* et de la *négation*. Le double et la moitié sont opposés comme des relatifs ; le mal et le bien, comme des contraires ; la cécité et la vue comme la privation et l'habitude ; « il est assis », « il n'est pas

assis », comme l'affirmation et la négation (1). Ce dénombrement des oppositions est, chez Aristote, classique et définitif. Il y a quatre oppositions, comme il y a dix catégories. Il est vrai cependant que le chap. 10 du livre Δ de la *Métaphysique* mentionne deux oppositions de plus : savoir celle du point de départ et du terme de la génération et de la corruption (ἐξ ὧν καὶ, εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί), puis celle d'un contraire extrême et d'un intermédiaire, par exemple du blanc et du jaune. Mais la première de ces deux sortes d'oppositions se ramène facilement à la contradiction et la seconde, à la contrariété (2).

Parcourons successivement les quatre sortes d'opposition. — Sur l'opposition des relatifs, prise en elle-même, Aristote est toujours excessivement bref, et le chapitre de cette sorte d'opposition ne prend quelque étendue que quand on y rapporte les développements, qu'Aristote consacre ailleurs à montrer que l'opposition des contraires et celle de l'habitude et de la privation ne se ramènent point à celle là. Cette brièveté se comprend du reste, au point de vue d'Aristote. En effet un relatif n'est ce qu'il est que par son corrélatif. Tout relatif se dit de son corrélatif, ou comme étant pour son corrélatif, ou, en général, comme se référant de quelque manière que ce soit à son corrélatif. Le double est le double de la moitié ; la connaissance est la connaissance du connaissable ; le connaissable est connaissable pour la connaissance (3). Mais, si un relatif n'est

(1) *Cat.* 10, 11 *b*, 17 : λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρός τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς ἡ στέρησις καὶ ἕξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις. ἀντίκειται δὲ ἕκαστον τῶν τοιούτων, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ὡς μὲν τὰ πρός τι, οἷον τὸ διπλάσιον τῷ ἡμίσει, ὡς δὲ τὰ ἐναντία, οἷον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ, ὡς δε τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, οἷον τυφλότης καὶ ὄψις, ὡς δὲ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, οἷον κάθηται — οὐ κάθηται.

(2) Cf. Bonitz, *Metaph.* II, *ad loc.*, p. 247 ; et plus haut : « ... *tot esse genera* [sc. *oppositionum*] *tamquam certum et exploratum ponit pariter ac causarum vel categoriarum numerum...* »

(3) *Cat.* 10, 11 *b*, 24 : ὅσα μὲν οὖν ὡς τὰ πρός τι ἀντίκειται, αὐτὰ ἅπερ ἐστὶ τῶν ἀντικειμένων λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς αὐτά, οἷον τὸ διπλάσιον, αὐτὸ ὅπερ ἐστίν, ἑτέρου διπλάσιον λέγεται · τινὸς γὰρ διπλάσιον. καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ τῷ ἐπιστητῷ ὡς τὰ πρός τι ἀντίκειται, καὶ λέγεταί γε ἡ ἐπιστήμη αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τοῦ ἐπιστητοῦ. καὶ τὸ ἐπιστητὸν δὲ αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ

ce qu'il est que par référence à son opposé, il est clair que l'opposition des deux corrélatifs ne fait qu'un avec leur nature. Il n'y a pas besoin d'établir que les corrélatifs sont des opposés : ils sont tels évidemment et par définition.

Passons à l'opposition des contraires. Pas plus que l'opposition de l'habitude et de la privation, comme nous le verrons ci-après, l'opposition des contraires ne se confond avec l'opposition des relatifs. D'abord, les choses qui s'opposent comme des contraires n'ont pas leur essence dans le rapport qu'elles soutiennent l'une avec l'autre. On dit bien que l'une est le contraire de l'autre ; on ne dit pas que l'une est ce qu'elle est, *de* l'autre, ou *par rapport* à l'autre ; on dit, par exemple, que le bien est le contraire du mal, que le blanc est le contraire du noir ; on ne dit pas que le bien est le bien *du* mal, ni que le blanc est le blanc *du* noir, comme on disait que le double est le double de la moitié (1). En second lieu, les corrélatifs sont ontologiquement simultanés (2). Il en est tout différemment des contraires : ils peuvent être l'un sans l'autre, ou quelquefois même ils s'excluent réciproquement : si tous les êtres animés se portent bien, alors il n'y a pas de place pour la maladie ; si Socrate se porte bien, il est impossible qu'il soit simultanément malade (*Cat.* 11, 14 *a*, 7-14). Voilà comment l'opposition des contraires se distingue de celle des corrélatifs ; nous verrons prochainement comment elle se distingue de l'opposition contradictoire et de l'opposition de l'habitude avec la privation. — Pour aller au fond de la nature de l'opposition de contrariété, voyons comment il faut définir les contraires. La définition la plus vague qu'on puisse donner des contraires est celle qui est présentée comme traditionnelle dans l'*Ethi-*

πρὸς τὸ ἀντικείμενον λέγεται, τὴν ἐπιστήμην · τὸ γὰρ ἐπιστητὸν τινὶ λέγεται ἐπιστητόν, τῇ ἐπιστήμῃ.

(1) *Ibid.* *b*, 32 : ὅσα οὖν ἀντίκειται ὡς τὰ πρός τι, αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων λέγεται ἢ ὁπωσδήποτε πρὸς ἄλληλα λέγεται. τὰ δὲ ὡς τὰ ἐναντία, αὐτὰ μὲν ἅπερ ἐστὶν οὐδαμῶς πρὸς ἄλληλα λέγεται, ἐναντία μέντοι ἀλλήλων λέγεται · οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ λέγεται ἀγαθόν, ἀλλ' ἐναντίον, οὔτε τὸ λευκὸν τοῦ μέλανος λευκόν, ἀλλ' ἐναντίον.

(2) *Ibid.* 7, 7 *b*, 15 : δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι... Cf. *infra*, p. 147.

que à Nicomaque, III, 8, 1108 *b*, 33 : « On appelle contraires des termes qui sont éloignés l'un de l'autre au maximum » (τὰ δὲ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀλλήλων ἐναντία ὁρίζονται). Cette définition très extérieure est d'accord avec cette idée que le premier type de la contrariété doit être cherché dans l'espace (1). Mais il est clair que le caractère d'éloignement maximum ne suffit pas à définir les contraires ; car, comme dit la *Métaphysique* (I, 4, 1055 *a*, 6 ; p. 135, n. 5), il n'y a point de contrariété entre des choses qui sont trop diverses, trop étrangères l'une à l'autre pour être comparables, entre des ἀσύμβλητα. Il faut donc chercher quelque chose de commun entre les deux contraires. Ce quelque chose de commun peut être l'identité de sujet (2). Mais l'identité de sujet se ramène, en vertu de la parenté de la matière et du genre, à l'*identité de genre*. C'est bien celle-ci qu'Aristote va finir par faire entrer dans la définition des contraires. Toutefois il y a chez lui sur ce point, au moins avant l'époque, sans doute tardive, à laquelle il écrit le livre I de la *Métaphysique*, beaucoup d'hésitation. Simplicius nous dit (3) que, dans le περὶ ἀντικειμένων, Aristote examinait et redressait une vieille définition des contraires, ainsi conçue : ὅσα ἐν τῷ γένει πλεῖστον ἀλλήλων διαφέροντα. Puisque la correction d'Aristote a consisté, selon la remarque du commentateur, à remplacer ἐν τῷ γένει par ἐν τῷ αὐτῷ γένει, les mots ἐν τῷ γένει ne pouvaient signifier que ceci : pour que deux termes, très éloignés l'un de l'autre, soient des contraires, il faut qu'ils diffèrent le plus possible *quant au genre*. Autrement dit, des genres peuvent être contraires l'un à l'autre, le

(1) *Cat.* 6, 6 *a*, 12 : μάλιστα δὲ ἡ ἐναντιότης τοῦ πόσου περὶ τὸν τόπον δοκεῖ ὑπάρχειν. τὸ γὰρ ἄνω τῷ κάτω ἐναντίον τιθέασι, τὴν πρὸς τὸ μέσον χώραν κάτω λέγοντες διὰ τὸ πλείστην τῷ μέσῳ διάστασιν πρὸς τὰ πέρατα τοῦ κόσμου εἶναι. ἐοίκασι δὲ καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐναντίων ὁρισμὸν ἀπὸ τούτων ἐπιφέρειν...

(2) *Ibid.* 11. 14 *a*, 15 : δῆλον δὲ ὅτι καὶ περὶ ταὐτὸν ἢ εἴδει ἢ γένει πέφυκε γίνεσθαι τὰ ἐναντία. νόσος μὲν γὰρ καὶ ὑγίεια ἐν σώματι ζῴου, λευκότης δὲ καὶ μελανία ἁπλῶς ἐν σώματι, δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου.

(3) Fr. 115 (Rose), 1497 *b*, 3-14 (de son commentaire des *Catégories*, 387, 21, 27, éd. Kalbfleisch). Sur le περὶ ἀντικειμένων, voir *supra*.

seul élément commun nécessaire pour qu'il y ait contrariété consistant seulement en ce que les opposés doivent être des genres de l'être, et non pas des termes d'un autre ordre que les genres, par exemple des termes transcendentaux comme l'être et le néant. Et de fait, nous lisons dans les *Catégories* et dans le livre Δ de la *Métaphysique* que les contraires peuvent appartenir à des genres différents (1). Mais déjà dans les *Catégories* (2) Aristote donne la définition précise avec ἐν τῷ αὐτῷ γένει, et il la présente même comme traditionnelle ou usuelle. Enfin, dans la *Métaphysique* (I, 4 *déb.*), il identifie la contrariété avec la « différence » maxima, et il fait voir que la différence maxima est, du même coup, la différence parfaite ou complète (τελεία διαφορά) ; car il n'y a rien dans le genre au-delà de ce qui y est au maximum de distance (3). Il n'y a nul doute que la définition ici donnée soit l'expression de la pensée définitive d'Aristote. Non seulement cela résulte de la date du livre I de la *Métaphysique* et du caractère de maturité qu'il présente (4) ; cela résulte encore de ce qu'Aristote nous laisse voir la raison et la source de la définition dont il s'agit. Il définit les contraires en vue de la physique et en fonction de considérations physiques (5). Ainsi les termes qui s'opposent comme

(1) *Metaph.* Δ, 10, 1018 *a*, 25 : ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν [comme exemple de contraires de cet ordre, on pourrait citer la santé et la maladie], καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. *Cat.* 11, 14 *a*, 19 : ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν, ἢ αὐτὰ γένη εἶναι. λευκὸν μὲν γὰρ καὶ μέλαν ἐν τῷ αὐτῷ γένει (χρῶμα γὰρ αὐτῶν τὸ γένος), δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν (τοῦ μὲν γὰρ ἀρετή, τοῦ δὲ κακία τὸ γένος) · ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ' αὐτὰ τυγχάνει γένη τινῶν ὄντα.

(2) *Cat.* 6, 6 *a*, 17 (à la suite du texte cité p. 134, n. 1) : τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται.

(3) ἐπεὶ δὲ διαφέρειν ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλεῖον καὶ ἔλαττον, ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν. Cf. un peu plus bas, 1055 *a*, 10-16, la définition de la τελεία διαφορά.

(4) Voir Zeller, p. 215, milieu (n. 4 de la p. 214).

(5) *Metaph.* I, 4, 1055 *a*, 6 : τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα · τοῖς δ' εἴδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων... Cf. *b*, 11.

contraires, ce sont les extrêmes *d'un même genre* : pair et impair, blanc et noir. Ce sont là du moins les termes primitivement constitutifs de l'opposition de contrariété. Car il y a des oppositions dérivées, mais elles se fondent toujours sur la primitive (1). L'opposition du jaune et du gris se fonderait sur ce que les deux termes renferment (τῷ ἔχειν), l'un, plus de clair, et l'autre, plus de sombre. Une autre sorte d'opposition de contrariété dérivée est celle dont parlent les *Catégories* (10, 13 *b*, 12-15) : Socrate est en santé, Socrate est malade. En passant, signalons tout de suite que, à propos de l'habitude et de la privation, il faudra reconnaître aussi, au-dessous de l'opposition primitive, des oppositions dérivées (*Cat.* 10, 12 *b*, 1-5 et 13 *b*, 22 sq.).

Le sens de l'opposition de l'habitude et de la privation dépend naturellement de la définition de l'habitude et de la privation. Aristote, dans le chap. 22 du livre Δ de la *Métaphysique* (jusqu'à 1022 *b*, 29), et même par voie d'allusion dans le chap. 4 du livre I (1055 *b*, 4 sq.), distingue trois conceptions de la privation : ne pas posséder un attribut susceptible d'être possédé, mais sans que le sujet soit fait pour le posséder : c'est en ce sens que la plante est privée d'yeux ; — ne pas posséder un attribut qu'on est fait, soi ou son genre, pour posséder : c'est en ce sens que l'homme aveugle d'une part, la taupe d'autre part (car la taupe appartient au genre animal), sont privés de la vue ; — ne pas posséder un attribut au temps et sous toutes les conditions dans lesquels on est fait pour le posséder. Il est clair que c'est la définition la plus précise qu'il faut choisir comme représentant véritablement la nature de la privation selon Aristote. Le type de l'opposition de l'habitude et de la privation c'est la cécité et la vue, dans un sujet fait pour jouir de la vue et à l'époque où il doit en jouir. — Mais le point capital, à propos de cette opposition, c'est de la distinguer des trois autres sortes d'opposition.

Pour ce qui est de la distinction d'avec l'opposition des

(1) *Ibid.*, *a*, 35 : τὰ δ'ἄλλα ἐναντία κατὰ ταῦτα λεχθήσεται, τὰ μὲν τῷ ἔχειν, τὰ δὲ τῷ ποιεῖν ἢ ποιητικὰ εἶναι, τὰ δὲ τῷ λήψεις εἶναι καὶ ἀποβολαὶ τούτων ἢ ἄλλων ἐναντίων.

relatifs, elle peut être brièvement exposée. On dit « le double de la moitié », on ne dit pas « la cécité de la vue », et, quand même cette expression serait de mise, il est sûr que sa réciproque « la vue de la cécité » serait toujours inacceptable, tandis qu'on dit également bien « le double de la moitié », « la moitié du double » (*Cat.* 10, 12 *b*, 16-25).

La différence entre l'opposition de l'habitude et de la privation et l'opposition contradictoire est déjà un peu plus compliquée. En premier lieu, il faut dire que l'opposition de l'habitude avec la privation, même quand il s'agit d'une privation du premier type (la plante privée de la vue), se distingue de la contradiction en ce qu'elle est *une contradiction déterminée*, une contradiction dans laquelle on ne considère pas seulement un prédicat et sa négation, mais où le prédicat et sa négation sont pris en tant qu'ils se rapportent à un certain sujet. Tandis que l'opposition contradictoire : « est assis », « n'est pas assis » peut exprimer un simple fait, l'affirmation ou la négation d'un prédicat accidentel, l'opposition de la vue avec la cécité tourne autour d'un sujet (στέρησις δὲ καὶ ἕξις λέγεται μὲν περὶ ταὐτόν τι κτλ. *Cat.* 10, 12 *a*, 26-29) dont on considère les exigences, même impossibles. Cette opposition est une contradiction qui *ne se sépare pas de la nature du sujet* (συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ). Lorsqu'on dit que la plante est privée de la vue, on n'exprime pas sans doute l'absence d'un attribut que la plante devrait posséder, mais (telle semble être du moins la pensée d'Aristote) on n'exprime pas non plus la simple absence de la vue dans la plante, on exprime que cette absence est une limitation, une *impuissance de sa nature* ; et une imperfection, voulue par la nature d'un sujet, reste cependant une imperfection. Lorsque la privation est prise dans son sens propre, il est bien plus évident encore que ce qui s'oppose à l'habitude, ce n'est pas une simple négation, mais une négation qui contrarie les exigences du sujet (1).

(1) *Metaph.* I, 4, 1055 *b*, 3 : ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν · ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν · πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν, ὥσπερ διῄρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις [allusion, soit à la διαίρεσις ou ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, à laquelle Aristote renvoie 3, 1054 *a*, 30 ou Γ, 2, 1004 *a*, 2, soit à Δ, 22 ; cette

En second lieu, l'habitude et la privation ne s'opposent pas entre elles, quant à la vérité, de la même manière que l'affirmation et la négation. Prenons une opposition dérivée entre l'habitude et la privation : « Socrate voit », « Socrate est aveugle ». Si le sujet n'existe pas, alors les deux opposés sont faux l'un comme l'autre. Si le sujet existe, il *n'est pas nécessaire en tout temps* qu'il possède l'un ou l'autre des opposés ; car, quand Socrate n'est pas encore fait pour posséder la vue (c'est-à-dire sans doute quand Socrate est encore un embryon), il ne possède pas la vue et on ne peut pas dire non plus qu'il en est privé. Dans l'opposition contradictoire, si le sujet existe, il *faut en tout temps* qu'il possède l'un ou l'autre des opposés : Socrate est ou n'est pas malade. Si le sujet n'existe pas, l'un des deux opposés est faux, l'autre vrai ; car, lorsque Socrate n'existe pas, il est faux que Socrate soit malade (*Cat.* 10, 13 *b*, 20-35).

C'est de l'opposition de contrariété qu'il est le plus difficile de distinguer l'opposition de l'habitude avec la privation. Certains contraires n'admettent pas entre eux de terme moyen ; dans ce cas, *en tout temps*, il faut que l'un ou l'autre appartienne au sujet : tels, par exemple, la santé et la maladie, le pair et l'impair. Certains autres contraires admettent entre eux des termes moyens ; dans ce cas, il n'est nécessaire *en aucun temps* que l'un ou l'autre des deux appartienne au sujet : ainsi il n'est jamais nécessaire qu'un sujet soit chaud ou froid, noir ou blanc, car il peut être tiède, ou jaune. Il n'y a à cette règle qu'une exception : il peut se faire, en effet, que l'un de ces contraires qui admettent entre eux des termes moyens soit indéfectiblement caractéristique d'un certain sujet ; ainsi le feu est toujours chaud et la neige est toujours blanche. — Ces manières d'être des contraires ne se retrouvent pas dans l'habitude et la privation. Il n'est pas nécessaire *en tout temps* que l'habitude ou la privation appartienne au sujet : cela n'est nécessaire que *dans le temps où* le sujet doit jouir de l'habitude. Donc le

dernière référence est seule indiquée par Bonitz, *Metaph.*, p. 433]. ὥστ' ἔστιν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ.

cas de l'habitude et de la privation n'est pas le même que celui des contraires qui n'admettent pas entre eux de terme moyen. — Mais l'habitude et la privation ne se comportent pas non plus comme les contraires qui admettent des termes moyens ; car, lorsque le temps est arrivé où le sujet doit jouir de l'habitude, alors il n'y a pas de milieu : il faut qu'il ait l'habitude ou la privation. — Reste le cas où un contraire appartient nécessairement à son sujet à l'exclusion de l'autre contraire, comme la chaleur au feu : rien de pareil pour l'habitude et la privation, car c'est toujours la privation *ou* l'habitude, indéterminément, et non celle-ci plutôt que celle-là, qui doit appartenir au sujet (*Cat.* 10, 12 *b*, 26-13 *a*, 17). — D'autre part, le devenir peut aller indifféremment de l'un des contraires à l'autre, du froid au chaud comme du chaud au froid ; mais le devenir va de l'habitude à la privation, et jamais de la privation à l'habitude : de chauve on ne devient pas chevelu, et, quand on a perdu ses dents, on ne les retrouve plus (*ibid.* 13 *a*, 18-36). Ainsi l'opposition de la privation avec l'habitude se distingue de l'opposition de contrariété. — Il est vrai que dans certains cas la privation et l'habitude admettent un terme moyen. Mais ce ne sont plus l'habitude et la privation proprement dites et telles que nous les avons considérées. C'est cette espèce particulière d'habitude et de privation qui se confond avec les contraires (*Metaph.* I, 4, 1055 *b*, 8-11) ; c'est cette espèce d'habitude et de privation dont le sujet et la notion ne sont pas bien précisés. Par exemple l'homme peut n'être ni bon ni méchant : le bien et le mal appartiennent à des genres différents, et Aristote pense sans doute que sous l'idée d'homme sont compris les enfants encore sans raison, aussi bien que les adultes (voir *ibid.* 1055 *b*, 20 — *fin du chap.*).

Nous arrivons enfin à l'opposition de contradiction. On a déjà vu que, pour donner un exemple de cette espèce d'opposition, Aristote a pris un verbe à la troisième personne de l'indicatif, sans négation d'une part, et, de l'autre, avec négation : κάθηται, οὐ κάθηται. Pour la définir, il dit que les termes en sont opposés comme l'affirmation et la négation : ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις (*Cat.* 10, 13 *a*, 37). Et il insiste en

disant que les autres oppositions ont lieu entre des termes, sans liaison, ἄνευ συμπλοκῆς, tandis que la contradiction, l'ἀντίφασις, est l'opposition de deux *liaisons* de termes, disons de deux propositions ou de deux jugements (*ibid. b*, 10). Voilà du moins ce que l'opposition de contradiction est primitivement. C'est seulement par dérivation qu'il y a opposition entre les *termes* ou choses, qui sont sous le *discours* affirmatif et le *discours* négatif, c'est-à-dire entre les concepts dans lesquels on peut substantifier l'affirmation et la négation : ainsi entre καθῆσθαι et μὴ καθῆσθαι, qui substantifient κάθηται et οὐ κάθηται (1). Toutefois Aristote se montre très prudent dans l'extension qu'il fait de l'opposition contradictoire des propositions aux termes. S'il passe sans hésitation des indicatifs aux infinitifs, il est très réservé quand il s'agit de passer aux substantifs. Il n'opposerait pas comme contradictoires ἄνθρωπος et οὐκ ἄνθρωπος : on sait qu'il appelle cette dernière expression un ὄνομα ἀόριστον, une expression *indéfinie* (*Hermen.* 2, 16 *a*, 30 ; cf. p. 163), tant il est loin d'y voir une négation précise de ἄνθρωπος. Il faut reconnaître cependant (2) qu'il étend à des termes substantifs la qualification d'opposés contradictoires ; car, dans la *Physique* par exemple (V, 3, 227 *a*, 7-10), il désigne sous le nom d'ἀντίφασις l'opposition des points de départ et d'arrivée de la génération et de la corruption, qui sont l'être et le non-être. — Mais primitivement l'opposition contradictoire reste celle de deux jugements. Aussi a-t-elle pour caractère propre et privilégié de séparer le vrai du faux, l'un ou l'autre des deux opposés contradictoires étant vrai et l'autre faux (*Cat.* 10, 13 *b*, 33-35). Comme les relatifs, les contraires, les habitudes et les privations sont des termes et

(1) *Cat.* 10, 12 *b*, 6 : οὐκ ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ὑπὸ τὴν ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις· ἡ μὲν γὰρ κατάφασις λόγος ἐστὶ καταφατικὸς καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος ἀποφατικός, τῶν δὲ ὑπὸ τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν οὐδέν ἐστι λόγος. λέγεται δὲ καὶ ταῦτα ἀντικεῖσθαι ἀλλήλοις ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις· καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων ὁ τρόπος τῆς ἀντιθέσεως ὁ αὐτός. ὡς γάρ ποτε ἡ κατάφασις πρὸς τὴν ἀπόφασιν ἀντίκειται, οἷον το κάθηται τῷ οὐ κάθηται, οὕτω καὶ τὸ ὑφ' ἑκάτερον πρᾶγμα ἀντίκειται, τὸ καθῆσθαι τῷ μη καθῆσθαι.

(2) Avec Zeller, p. 216, n. 2.

non des discours, il est impossible qu'ils soient vrais ou faux (*ibid. b*, 3-12). Mais il y a plus : lorsque les contraires, lorsque l'habitude et la privation prennent dans des oppositions dérivées l'aspect de discours, ils ne participent pas pour cela au privilège des contradictoires. Nous avons déjà vu (p. 138) que l'un de ces deux opposés : « Socrate est bien portant », « Socrate est malade », ou de ces deux autres : « Socrate voit », « Socrate est aveugle » n'est pas nécessairement vrai, pendant que l'autre serait faux (*ibid. b*, 12-27).

Nous venons de parcourir les quatre sortes d'opposition et nous avons vu combien Aristote s'applique à les distinguer. Mais, s'il les distingue, il reconnaît aussi entre elles une parenté. Le lien de parenté n'est pas dégagé dans les deux chapitres des *Catégories*. Malgré cela, les quatre oppositions sont exposées dans un ordre assurément voulu et considéré comme rationnel. La contradiction ou l'opposition des relatifs n'est pas mise au milieu des deux autres, et celles-ci ne sont pas placées au commencement ou à la fin. On commence par l'opposition des relatifs, on passe à celle des contraires, de là à celle de l'habitude avec la privation, pour aboutir à celle des contradictoires. Dans le chap. 4 du livre I de la *Métaphysique*, cette classification hiérarchique, dont on aperçoit alors tout le sens, est remplacée par l'indication expresse d'une filiation. L'opposition la plus absolue est celle des contradictoires. Celle de l'habitude avec la privation est une limitation de la précédente. Limitée à son tour, l'opposition de l'habitude avec la privation devient l'opposition de contrariété. C'est donc au dernier rang qu'il faut placer l'opposition des relatifs, et, si telle est forcément sa place, c'est assurément, dans la pensée d'Aristote bien qu'il ne le dise pas, parce que cette opposition est celle qui contient le moins de négation (1). Ainsi pour Aristote chaque sorte d'opposition n'est pas

(1) 1055 *a*, 38 ; *b*, 3 et 14 : εἰ δὴ ἀντίκειται μὲν ἀντίφασις καὶ στέρησις καὶ ἐναντιότης καὶ τὰ πρός τι, τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις... ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν... δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἄν τις εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης.

quelque chose d'isolé. A ses vues pénétrantes sur chacune des oppositions il a joint une vue d'ensemble, qui est complexe en même temps qu'elle est ample, puisque la liste des oppositions n'est pas seulement une collection, mais un système.

Il nous reste à reconnaître les défauts et à faire ressortir les mérites et la portée de cette théorie considérable. La partie la plus faible qu'elle présente est assurément celle qui concerne l'opposition de l'habitude avec la privation. Cette sorte d'opposition ne se distingue pas sans peine de la contradiction, ni surtout de la contrariété.

Occupons-nous d'abord du premier point. Sans doute on ne saurait, en principe, maintenir trop énergiquement le privilège qu'Aristote a si justement attribué à l'opposition contradictoire, de partager le vrai et le faux. Sans doute encore il est exact que, si le sujet n'existe pas, les deux opposés « Socrate voit », « Socrate est aveugle » sont faux tous les deux, ou plutôt peut-être ne sont ni vrais ni faux. Mais le privilège de l'opposition contradictoire s'étend-il assez loin pour qu'on puisse dire que, des deux contradictoires « Socrate est malade » et « Socrate n'est pas malade », la seconde est vraie et la première fausse, quand le sujet n'existe pas ? Il n'y a guère de raison pour faire ici un sort différent à l'opposition des contradictoires et à celle de l'habitude avec la privation. Dans l'espèce, aucune des deux propositions contradictoires n'est ni vraie ni fausse, et par conséquent il n'y a pas lieu de chercher ici à distinguer entre les deux sortes d'opposition. — Toutefois ce défaut serait véniel. En voici un autre qui paraît plus grave. On a fait remarquer (1) que la privation au premier sens (la privation de la vue pour la plante) ne se distingue pas de la négation et que, par conséquent, toute différence entre l'opposition de l'habitude avec la privation et l'opposition contradictoire tombe. Sans doute Aristote entend que, même dans ce cas, le sujet entre en ligne de compte, que la contradiction est ici συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ. Cependant, en tant que la plante est prise comme plante et non

(1) Zeller, p. 216, n. 7, vers le commencement.

comme un sujet vague, capable en principe de recevoir, ou au moins de demander, tous les attributs positifs, toutes les perfections, la plante n'exclut pas moins d'elle la vue, que l'être tout parfait, univers ou Dieu, exclut le néant. La plante comme plante, telle qu'Aristote la définit (ce qui possède une âme végétative et jamais une âme sensitive), ne peut rien avoir de commun avec la vue. Il est donc juste de dire que l'opposition de l'habitude et de la privation ne se distingue pas ici de la contradiction. Assurément on pourra remarquer après cela que la plante comme plante n'est qu'une abstraction, parce que la plante n'est pas un être complet et fait partie d'un ensemble. Mais personne ne voudrait soutenir, et Aristote soutiendrait moins que personne, qu'on n'a pas le droit de considérer, sous les réserses voulues, une abstraction comme un être complet et d'admettre que, en un sens, tout ce qui est en dehors de cette abstraction est, quant à elle. négation pure ou néant.

Il n'importe pas d'ailleurs extrêmement que la privation au premier sens se distingue mal de la négation ; car la vraie privation est la privation au troisième sens. Celle-là se distingue de la négation. Mais par malheur, quand la privation est prise au troisième sens, c'est de l'opposition de contrariété que l'opposition de l'habitude et de la privation ne se distingue plus. Remarquons d'abord que, lorsqu'Aristote veut distinguer la contrariété de la privation, son argument le plus clair est un argument extérieur ; il recourt à une considération physique : il dit que les contraires sont cette espèce d'habitude et de privation qui constituent les extrêmes du mouvement (*Metaph.* 1, 4, 1055 *b*, 11-15). Nous retrouverons d'ailleurs ce point tout à l'heure sous un aspect plus particulier. En second lieu, il y a de l'inconséquence dans l'une des allégations qu'Aristote apporte pour distinguer la privation de la contrariété. Il allègue, comme on a vu (p. 139), qu'une contrariété, c'est une opposition de privation et d'habitude qui admettrait des termes moyens, car quelquefois les contraires admettent entre eux des termes moyens ; et il ajoute qu'il y a place pour des termes moyens quand le sujet de l'habitude et de la privation n'est pas défini (*Ibid. b*, 3 sq. et 20-26).

Mais il y a méprise : une opposition d'habitude et de privation, dont le sujet est indéfini, ne saurait être une contrariété, puisque le sujet d'une contrariété est défini. — Voici des difficultés plus graves (1). Selon Aristote, ceux des contraires qui n'admettent pas de termes moyens s'excluent l'un l'autre en tout temps, tandis que l'habitude et la privation s'excluent seulement en un temps déterminé, savoir dans le temps où le sujet doit jouir de l'habitude. Mais, quand ce temps n'est pas arrivé, il ne peut être question ni d'habitude ni de privation, de sorte que la différence, indiquée par Aristote entre les contraires sans terme moyen et l'opposition de l'habitude et de la privation, s'évanouit. En second lieu, Aristote avance que, dans le temps où le sujet doit normalement jouir de l'habitude, il faut que le sujet ait l'habitude ou en soit privé, sans terme moyen possible, tandis que certains contraires admettent des termes moyens. Mais il n'est pas exact qu'il n'y ait jamais de terme moyen entre l'habitude et la privation : entre la vue et la cécité par exemple, il y a tous les degrés de l'amaurose. Ajoutons qu'Aristote a eu tort d'affirmer que jamais une habitude ne peut appartenir indéfectiblement à un sujet, comme le chaud au feu ou le blanc à la neige. Ailleurs en effet (*De an.* III, 13, 435 *b*, 4), il professe qu'il y a une sensibilité que l'animal ne peut perdre sans mourir, savoir la sensibilité tactile. Enfin il est inexact que le devenir ne puisse aller que de l'habitude à la privation : Chrysippe, en face de certains cas où la vue, après une disparition momentanée, était restaurée au moyen d'une ponction (παρακέντησις), se demandait s'il fallait appeler aveugles, pendant leur maladie, les malades qu'on pouvait ainsi guérir (2) ; quand l'homme perd ses dents de lait, une seconde dentition vient remplacer celle qui disparaît, etc. La nature est plus complexe que ne le suppose la doctrine d'Aristote sur l'opposition d'habitude avec la privation. Nous pouvons remarquer en

(1) Pour ce qui suit sur la contrariété et la privation, voir Zeller, p. 217 (n. 7 de la p. 216).

(2) Ap. Simplicius *in Categ.* 401, 7, éd. Kalbfleisch (*Schol.* 86 *a*, 30 ; Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* II, n. 178).

passant que, dans sa théorie de l'opposition, on saisit un des vices généraux de la philosophie conceptuelle, telle qu'il en use. Il entreprend d'appliquer aux choses les plus concrètes les concepts abstraits de sa théorie de l'opposition. Il ne songe pas qu'il faudrait commencer par analyser et définir les choses concrètes, et il met sur le même pied, comme exemples de contraires, avec le pair et l'impair, la santé et la maladie. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette remarque, il est certain que l'opposition de l'habitude avec la privation se distingue très mal de la contradiction et surtout de la contrariété. A vrai dire, il faut supprimer cette sorte d'opposition pour ne laisser subsister que l'opposition des relatifs, celle des contraires et celle des contradictoires.

Peut-être même faut-il supprimer une distinction de plus. Car il semble que les contraires se ramènent aux corrélatifs et que l'opposition de relation, prenant une importance qu'Aristote n'a pas soupçonnée, doit être regardée comme le type et l'élément fondamental de toute espèce d'opposition. Selon Aristote, on ne dit pas « la vue de la cécité », ni « le blanc du noir », tandis qu'on peut dire « le double de la moitié », ou réciproquement, et aussi « le connaissable pour la connaissance ». La différence vient, dans la pensée d'Aristote, de ce que les deux corrélatifs sont réels tous les deux, et l'un autant que l'autre, alors que l'un des contraires est négatif. Si l'on dresse, dit-il, une table de contraires, on s'aperçoit que l'une des colonnes ou séries d'opposés n'est que la privation de l'autre série : τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις (*Metaph.* Γ, 2, 1004 *b*, 27). Mais Aristote contredit ailleurs cette doctrine : dans le *De generatione et corruptione* (II, 2, 329 *b*, 24) il reconnaît au froid et au sec un pouvoir positif d'agir ; dans le *De partibus animalium* (II, 3, 649 *a*, 18) il convient que, dans certains cas, le froid est une nature et non une privation (1). Du reste, c'est parce que les contraires sont réels tous les deux, que la contrariété ne se confond pas avec la contradiction.

(1) τὸ ψυχρὸν φύσις τις ἀλλ' οὐ στέρησίς ἐστιν. Cf. Zeller, fin de la n. 7 de la p. 216 (p. 218).

Si les deux contraires sont réels, les différences de langage invoquées par Aristote ne peuvent plus être de très grande conséquence. La preuve d'ailleurs qu'il ne faut pas s'y fier, c'est que certains opposés, qu'Aristote range parmi les contraires, se laissent appliquer les mêmes formes de langage que les corrélatifs. Aristote serait obligé de déployer beaucoup de subtilités peu solides pour nous empêcher de dire « le droit du gauche » et « le bas du haut ». — Cependant il s'en faut, aux yeux d'Aristote, que, pour ramener les contraires aux corrélatifs, ce soit assez d'avoir établi que la seconde série des contraires a, comme l'autre, de la réalité. Car cette réalité des seconds contraires, on peut soutenir qu'elle n'est pas analogue à celle des corrélatifs qui répondent aux relatifs. Un commentateur des *Catégories* qui se plaisait à faire des objections, Nicostrate (1), avait bien cru s'apercevoir que les contraires, comme les corrélatifs, s'introduisent l'un l'autre dans la pensée et que, dès lors, il n'y a plus entre les uns et les autres de différence radicale. A cela Simplicius répond que Nicostrate a confondu les contraires, en tant qu'il y a entre eux contrariété, avec la réalité qui est sous les contraires. Autrement dit, dans l'opinion de Simplicius, les contraires sont des corrélatifs quant à la forme, mais non quant à la matière, quant au contenu qui est sous cette forme (2). Cette réponse de Simplicius nous apparaîtra comme l'expression fidèle de la pensée d'Aristote pour peu que nous nous reportions aux *Catégories* (3). Mais, dans l'espèce, la pensée d'Aristote est peu conforme aux principes qui d'ordinaire la dirigent. En effet cette séparation de la contrariété et de son contenu rappelle les abstractions violentes dans lesquelles se complaisent les partisans de la logique formelle ou du formalisme kantien, et elle ouvre la porte aux difficultés qu'amènent après elles ces deux manières de voir. Pourquoi appliquer la forme de

(1) Sur ce personnage, voir le début du commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, 1, 18 sqq., éd. Kalbfl. (passage traduit par Bouillet, *les Ennéades de Plotin*, III, 630).
(2) *Ibid.* 385, 4-12, K. (*Schol.* 82 *b*, 26).
(3) Voir 10, 11 *b*, 32-35, texte cité p. 133, n. 1.

la contrariété au noir et au blanc, si rien ne prédestine le noir et le blanc à recevoir cette forme ? Il faut donc, en bonne doctrine aristotélicienne, comme aussi en vérité, que le noir et le blanc, et en général tous les contraires, soient jusqu'au fond imprégnés de contrariété, que le contenu de chacun d'eux ne se comprenne que par le contenu de son opposé. Si cette conclusion est juste, nous avons réussi cette fois à ramener, quant à son élément générique, la contrariété à la corrélation. — De là suivent des conséquences importantes. Il ne reste plus en présence que deux sortes d'opposition : la corrélation et la contradiction. Or, cela étant, la corrélation devient l'élément fondamental et partout présent de l'opposition. En effet ce rôle ne peut être joué par la contradiction ; car, si l'on prend en eux-mêmes des termes contradictoires, ils apparaissent comme entièrement isolés l'un de l'autre, et on ne comprend pas comment une pareille opposition est en même temps une liaison. Au contraire on comprend que, si c'est une loi fondamentale de la pensée que de passer d'un corrélatif à l'autre, la pensée puisse épuiser progressivement toutes les corrélations, jusqu'à ce que cette loi expire enfin dans une dernière corrélation où l'un des corrélatifs est la négation pure et simple de l'autre. De cette façon l'idée d'Aristote se trouve conservée, que les oppositions forment un système : le système est seulement réduit à deux articles principaux. — L'opposition de corrélation peut et doit d'ailleurs se subdiviser autant que besoin est. Car cette opposition est infiniment plus souple et plus complexe qu'Aristote ne l'a cru. S'il est vrai, comme il l'a bien vu, que les corrélatifs ne sont que l'un par rapport à l'autre, il faut se garder de prendre dans un sens trop étroit la proposition, qu'il a d'ailleurs entourée lui-même de quelques restrictions prudentes, que les corrélatifs sont simultanés par nature (*Cat.* 7, 7 *b*, 15 ; cf. p. 133, n. 2). Cela ne peut pas signifier que les corrélatifs existent toujours dans le même temps, ni même qu'ils possèdent toujours autant de réalité l'un que l'autre. Aristote a bien soin de ne pas compter parmi les relatifs l'antérieur et le postérieur ; cependant il est clair que c'est là une séparation artificielle et qu'il n'y a d'avant

et d'après que par corrélation. D'autre part des termes comme la cause et l'effet, et en général la condition et le conditionné, sont des corrélatifs, et cependant la relation même qui les lie signifie que l'un dépend de l'autre.

Il ne nous reste plus à examiner dans la théorie aristotélicienne de l'opposition que ce qui concerne l'opposition contradictoire. Sur ce point capital Aristote, avec l'aide de Platon il faut le reconnaître, s'est élevé à la vérité définitive. On doit seulement bien comprendre sa doctrine. Suivant une manière de voir encore très répandue et qu'on trouvera exposée par exemple dans la *Logique* de Renouvier (1), un terme contradictoire par rapport à un terme donné est simplement celui qui est *autre*. Il est vrai que Renouvier ajoute « sous un même rapport ». Mais cette addition, qui rend la formule à peu près juste, n'empêche pas la première base de cette formule d'être tout à fait vicieuse. Or, s'il fallait en croire Zeller, c'est sur une pareille base qu'Aristote aurait assis sa définition du contradictoire. « Si deux concepts diffèrent aussi complètement que possible, dit Zeller (p. 214), ils sont opposés à titre de contraires; s'il se trouve simplement que l'un n'est pas ce qu'est l'autre (*die blosse Verschiedenheit*), ils sont opposés comme contradictoires ». — Autant dire qu'Aristote a défini la contradiction exactement de la même manière que Parménide. Car, pour Parménide, tout ce qui est, en quelque sens que ce soit, autre qu'une notion contredit cette notion : tout ce qui est autre que l'être est non-être, et par non-être il faut entendre quelque chose qui nie l'être, quelque chose qui le contredit. Platon reçoit de Parménide cette expression : le non-être, et il lui fait signifier, comme Parménide, tout ce qui est en dehors de l'être. Mais il a bien soin de distinguer, dans l'extension du non-être, un terme qui serait un opposé absolu de l'être, opposé absolu dont il ne s'occupe pas (*Soph.* 258 *e*, 258 *a-b*); il a bien soin de distinguer, parmi les genres qui sont à part les uns des

(1) ***Essais de critique générale. 1er Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, 2e éd., I, 248 en haut (I, p. 156, de la réimpression).**

autres, ceux qu'on ne pourrait réunir sans contradiction (*ibid.* 255 *e*, 252 *d*) et, à l'encontre des termes contradictoires ainsi dégagés, il fait ressortir les termes qui sont simplement autres. Il a donc été loin de confondre l'autre avec le contradictoire et de définir le second par le premier. Si, pour désigner l'opposé absolu de l'être, il emploie le mot ἐναντίον, c'est peut-être simplement que son vocabulaire est encore insuffisant et qu'il n'a pas de mot pour signifier le contradictoire en le distinguant du contraire. Quand même d'ailleurs il aurait pensé qu'un opposé absolu est un contraire, resterait toujours qu'il a mis tous ses soins à marquer une différence radicale entre ce qui s'oppose absolument à un terme donné et ce qui est seulement autre que ce terme. — Il eût été bien étrange qu'Aristote ne tînt pas compte d'indications si pénétrantes et si nettes. La vérité est qu'il les a mises à profit et qu'il a défini le contradictoire exactement dans le même esprit que son maître, sauf à employer un langage encore plus précis. D'abord, il évite toute confusion entre l'ἐναντίωσις et l'ἀντίφασις. Entre autres preuves qui établissent cela, on en trouvera une particulièrement manifeste dans le fait que les mouvements proprement dits sont définis chez lui par la contrariété, tandis que la génération et la corruption sont définies par la contradiction. Mais nulle part Aristote n'apparaît mieux comme le continuateur magistral de la pensée de Platon sur la contradiction, que dans la manière dont il présente et dénomme cette sorte d'opposition. Certes il pouvait chercher la contradiction dans une opposition entre des termes. Pourtant il est sûr qu'il a trouvé le moyen d'être plus net, en procédant autrement. Le terme οὐκ ἄνθρωπος lui a semblé ambigu, comme à Platon le terme μὴ ὄν. C'est pourquoi il a placé le siège primitif de la contradiction dans les propositions et donné à ce genre d'opposition le nom qu'elle a conservé, sauf transcription, ἀντίφασις. En disant que les contradictoires s'opposent comme l'affirmation et la négation, il faisait ressortir, d'une façon si forte qu'elle semblait rendre impossibles toutes les méprises, le fait que de deux contradictoires l'un est la négation absolue de l'autre. Une telle manière de

présenter les contradictoires ne ressemble en rien, on en conviendra, à celle que Zeller a mise au compte d'Aristote, à une définition de la contradiction par l'altérité.

Cette définition, encore une fois, était précisément l'erreur et le danger qu'il fallait éviter à tout prix. — Que cette définition soit une erreur, c'est ce qui résulte indirectement de ses conséquences absurdes, de ce que nous appelons le danger de la définition, point sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. On voit aussi, directement, qu'être autre qu'une certaine notion et nier cette notion, ce sont choses fort différentes. D'abord il y a, *à côté* d'une notion, pour ainsi dire, une foule d'autres notions qui jamais ne pourront lui être attribuées et qui cependant *ne la nient pas* et qu'elle ne nie pas. Tel est le cas des notions coordonnées et, par exemple, des différences en nombre quelconque qui, à un certain moment de la pensée, s'ajoutent simultanément à un même genre pour constituer autant d'espèces qu'il y a de différences. Ces différences sont autres les unes que les autres; mais, si elles s'excluent, ce n'est pas comme l'affirmation et la négation. Prenons ensuite le cas de notions hiérarchisées. Les notions les moins complexes s'opposent aux plus complexes; mais il n'y a pas entre elles de contradiction : il y en a si peu que les moins complexes entreront dans les plus complexes comme leurs éléments. A regarder les choses de ce point de vue, on voit qu'un terme contradictoire n'apparaîtra qu'au sommet, ou plutôt au-delà du sommet de la hiérarchie. Car, après avoir épuisé la série des affirmations, il ne restera plus que la négation, au delà de l'être, le néant, qu'on ne peut poser qu'en niant l'être, puisque le néant n'a point de contenu qui lui soit propre. Ainsi l'altérité et la contradiction ne s'identifient pas. Ce qui fait qu'on les confond trop souvent c'est que, par abstraction, toute notion, si incomplète qu'elle soit, peut se poser comme complète, et, à ce titre, faire considérer tout ce qui est autre qu'elle comme un néant par rapport à elle, comme quelque chose qui n'est conçu que par négation d'elle. Mais remarquons bien que c'est seulement en tant qu'on a fermé la notion, en tant qu'on en a fait un univers et un absolu, que ce qui est

autre qu'elle est devenu une négation d'elle, quelque chose donc qu'il est désormais interdit d'affirmer d'elle : le cheval en tant que cheval ne court pas, et, s'il est entendu qu'on parle du cheval en tant que cheval, on se contredit en prononçant que le cheval court; car le courir c'est, par rapport au cheval en tant que cheval, quelque chose qui est non-cheval, et rien de plus ni de moins. Mais, avant qu'on eût fermé la notion de cheval, le courir était, par rapport à elle, de l'autre, et non du contradictoire. Avec de l'autre on peut, en fermant une notion, faire du contradictoire; mais l'autre n'est pas, par lui-même, du contradictoire, et par conséquent il ne saurait servir à définir le contradictoire. — Arrivons au danger que présente une telle manière de définir le contradictoire.

Si une notion est contredite par tout ce qui est autre qu'elle, alors il est clair que toute attribution devient impossible. On peut dire qu'il y a trois sortes de jugement non tautologiques. Il y a d'abord le jugement analytique proprement dit, celui qui procède, non par une répétition, mais par une décomposition du sujet. Ensuite il est permis de distinguer deux espèces de jugements synthétiques. Les uns ajoutent au sujet un prédicat non compris dans l'essence du sujet, comme lorsqu'on dit : « le cheval court », « la maison est blanche ». Les autres prennent pour sujet, au lieu d'une notion définie, une ébauche de notion, une sorte d'x, un nom sans contenu, et ils poursuivent la constitution de la notion du sujet en enrichissant d'attributs nouveaux cette notion ébauchée. Aucune de ces trois sortes de jugement non-tautologique n'est possible, si tout ce qui est autre est contradictoire. D'autre part, et plus évidemment encore s'il est possible, toute conciliation des contraires est impossible ; car le contraire est de l'autre et, pour ainsi dire, plus que de l'autre.

Avec la théorie d'Aristote, non seulement toute erreur est redressée, mais tous les dangers disparaissent. En ce qui touche à la conciliation des contraires, il y a peu de chose à dire : Aristote en fait disparaître l'impossibilité et c'est un grand point; cependant on peut aller jusqu'à affirmer qu'il sait concilier les contraires régressivement dans

le genre, et progressivement en composant avec les contraires extrêmes, tels que le noir et le blanc, des termes moyens comme les couleurs. — Relativement à l'attribution, il y aurait à dire beaucoup plus. On ne peut pas lui demander d'avoir connu la constitution progressive des essences par synthèse des attributs : c'était déjà beaucoup que d'avoir renversé une théorie de la contradiction qui aurait déclaré ou supposé une telle entreprise contradictoire et impossible. Quant aux jugements qui rapportent à un sujet un prédicat non essentiel, du moment que chaque notion n'était pas fermée et qu'il pouvait y avoir, grâce à cela, des relations de causalité entre les choses, on entrevoyait la possibilité de jugements tels que : « cette pierre est chaude ». Mais c'est surtout la possibilité des jugements analytiques, des jugements par décomposition, que la théorie aristotélicienne de la contradiction permettait de concevoir pleinement. Une fois que les genres se sont synthétiquement combinés, opération dont ni Platon ni Aristote n'expliquent, il est vrai, la partie positive, rien de plus légitime et de plus rationnel, dans la doctrine d'Aristote, que de défaire cette opération. Une essence n'est pas, au moins en règle générale, une unité absolue qu'on ne peut que mettre en équation avec elle-même. Il n'y a nulle contradiction à dire qu'un animal est une substance animée sensitive, ou que deux est 1 + 1. Si la communication des genres ne se construit pas *a priori*, elle se constate et s'analyse *a posteriori*.

DIXIÈME LEÇON

LE JUGEMENT

Les choses qui sont les objets de la pensée étant les mêmes pour tous les hommes, elles provoquent dans les âmes des représentations qui, en somme, sont partout les mêmes. Ces représentations sont traduites par les hommes au moyen des signes du langage, qui sont traduits à leur tour par ceux de l'écriture. Les signes du langage, à la différence des représentations, ne sont pas partout les mêmes, ils varient au moins avec chaque peuple, et cela se comprend, car le langage n'est pas un instrument naturel de la pensée et c'est par convention que les mots désignent les représentations (1). Mais, si les langues diffèrent, elles ont pourtant toutes ceci de commun qu'elles sont chacune une traduction des états de la pensée. On peut donc s'aider des formes du langage comme d'un moyen extérieur pour trouver les divers états de la pensée. Or le langage présente avant tout deux aspects qui sautent aux yeux : on peut considérer en lui d'abord les mots pris un à un et sans lien, les noms et les verbes isolés les uns des autres, ἄνευ συμπλοκῆς comme disent les *Catégories* (2 *déb.*; cf. 10, 13 *b*, 10); il y a d'autre part la liaison des mots entre eux et celle-ci constitue le discours. Corrélativement, il faut distinguer les pensées isolées et les pensées dans lesquelles il y a liaison, soit sous forme de réunion, soit sous forme de séparation (2). Dans les pensées isolées,

(1) Voir *Hermen.* 1 *déb.* à 16 *a*, 11, et, sur le caractère conventionnel du langage, *ibid.* 2 *déb.* et 4, 17 *a*, 1 sq.

(2) *Hermen.* 1, 16 *a*, 13 sq. : τὰ οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι...

exemptes de composition et de division, nous reconnaissons les concepts, ou du moins le type essentiel et primordial des concepts. Les pensées dans lesquelles il y a de la composition et de la division sont, bien que le mot soit étranger à la langue d'Aristote, les jugements. Ainsi, tandis que le concept est essentiellement quelque chose d'un et de simple, le jugement est essentiellement quelque chose de multiple et complexe. Sans doute le jugement a aussi son unité et on ne peut songer à le définir exclusivement par son caractère de multiplicité et de complexité. Mais, d'une part, l'unité du jugement n'est pas naturelle, mais faite ; et, de l'autre, bien qu'elle puisse avoir un fondement dans la réalité, elle provient de l'esprit, elle est plus subjective que l'unité du concept (1). Nous verrons tout à l'heure pourquoi la pensée discursive est plus subjective que l'intellect au sens étroit.

Commençons par considérer de plus près la composition et la division, qui sont le premier caractère du jugement. Platon avait dit que, pour constituer le discours, il faut au moins un nom et un verbe (*Soph.* 262 *a*). Au fond Aristote n'est pas d'un autre avis. Sans doute il dit dans la *Poétique* (20, 1457 *a*, 24) que tout discours ne se compose pas d'un nom et d'un verbe, par exemple la définition de l'homme (2). Mais l'*Herméneia* nous dit qu'un tel discours n'est pas celui qu'il faut, comme nous verrons, considérer dans une théorie du jugement, qu'il n'est pas un λόγος ἀποφαντικός (3). Nous pouvons donc partir de ce point que, pour Aristote comme pour Platon, un jugement suppose l'assemblage d'un nom et d'un verbe. — Or que signifie un verbe ? Aristote est très frappé du fait que le verbe marque *les temps* ; cependant il ne fait pas de cela la fonction principale du verbe :

(1) *De An.* III, 6, 430 *b*, 5 : τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον. et *Metaph.* E, 4, 1027 *b*, 29 : ἐπεὶ δ'ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι...

(2) Par où il faut entendre, semble-t-il, le second terme de la définition : animal raisonnable mortel. Οὐ γὰρ ἅπας λόγος ἐκ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων σύγκειται οἷον ὁ τοῦ ἀνθρώπου ὁρισμός, ἀλλ' ἐνδέχεται ἄνευ ῥημάτων εἶναι λόγον.

(3) 5, 17 *a*, 11 : καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἦν ἢ ἔσται ἤ τι τοιοῦτον προστεθῇ, οὔπω λόγος ἀποφαντικός.

la fonction principale du verbe est précisément d'indiquer *la composition*, de marquer que quelque chose est *ajouté* à quelque chose (1). Le passage de l'*Herméneia* où cette idée est exprimée, et dont il faut rapprocher un texte du *De anima* (2), nous fait faire un pas de plus, en nous montrant en quoi consiste la composition que marque le verbe, c'est celle de l'attribut avec le sujet. — Le jugement est donc multiple, en ce sens qu'il contient deux termes distincts, un sujet et un attribut. Tandis que dans le concept on ne saurait distinguer des parties, le jugement n'est ce qu'il est qu'à la condition de mettre en présence, deux choses séparées et de rapporter l'une à l'autre. Peu importe d'ailleurs que la discursivité de l'opération se marque par une composition ou par une division : on peut dire également que juger consiste à attribuer un prédicat à un sujet, et à discerner dans l'unité d'une notion qui les enveloppait tous les deux un sujet et un prédicat (3). Ce qu'il faut retenir c'est la dualité de termes qui est toujours présente dans le jugement.

D'où vient cette multiplicité essentielle du jugement ? Pour répondre, commençons par considérer quelles sont les diverses sortes d'attributs que le jugement peut, selon Aristote, rapporter à un sujet. Il y a trois espèces d'attributs. Il y a d'abord le συμβεβηκὸς καθ'αὑτό, l'attribut qu'un lien interne et nécessaire rattache au sujet. Mais cette sorte d'attribut se présente sous deux formes ; car ce peut être la

(1) *Hermen.* 3 *déb.* : ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς... οἷον ὑγίεια μὲν ὄνομα, τὸ δὲ ὑγιαίνει ῥῆμα · προσσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν. Cf. *De An.* III, 6, 430 *a*, 30 : ce qui caractérise, par opposition à l'intuition infaillible du simple, le mode de pensée qui comporte vérité et erreur (voir plus loin, p. 161), c'est essentiellement la σύνθεσις : ταῦτα κεχωρισμένα συντίθεται... · ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς. Il convient de mettre l'accent sur les mots συντίθεται, συντιθείς. Cf. *Poet.* 20, 1457 *a*, 14-18.

(2) *Hermen.*, *loc. cit.* (après χωρίς *b*, 10 sq.) : καὶ ἔστιν [*sc.* τὸ ῥῆμα] ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον..., οἷον τῶν καθ' ὑποκειμένου ἢ ἐν ὑποκειμένῳ. *De An.* III, 6, 430 *b*, 26 : ἔστι δ'ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα...

(3) *De An.* III, 6, 430 *b*, 3 : ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα.

notion du sujet qui renferme dans son contenu la notion de l'attribut ; et ce peut être au contraire la notion de l'attribut qui renferme dans son contenu la notion du sujet. Ainsi le sujet *homme* renferme dans son contenu l'attribut *animal* ; et d'autre part les attributs *pair*, *impair*, *droit*, *circulaire* renferment dans leur contenu les sujets *nombre* ou *ligne*. Une troisième sorte d'attribut est celle qui n'est pas rattachée au sujet par un lien intrinsèque, et que désigne proprement le mot συμβεβηκός : telles sont pour l'animal la qualité d'être blanc ou la qualité d'être musicien (1). Pour cette dernière sorte d'attribut il est évident qu'elle est en soi, dans l'ordre des choses et non pas seulement relativement à nous, πρὸς ἡμᾶς, séparable et parfois séparée de son sujet, que le lien, qui rattache l'attribut au sujet quand il y a lieu, est réel sans être interne ni intrinsèquement nécessaire. La multiplicité, dans un jugement comme « cet animal est blanc » ou « cet homme est musicien », a sa raison dans les choses, et, s'il y a quelque chose de surprenant dans les jugements accidentels, ce n'est pas qu'il y ait en eux de la multiplicité ; c'est qu'ils puissent recevoir de l'unité. Mais le cas des jugements constitués avec les deux premières sortes d'attributs est bien différent : ici l'attribut n'est pas en soi séparé ou séparable du sujet ; c'est la pensée qui sépare ce qui dans la réalité est uni. Pourquoi, maintenant, cette séparation dans la pensée? C'est parce que la pensée qui juge n'est pas complètement indépendante de la matière ; c'est parce que cette pensée est intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Nous aurons l'occasion de voir que la sensation, suivant Aristote, est, ou du moins veut être une intellection, mais qu'elle est astreinte à se produire en tel lieu, en tel temps et, en outre, dans des conditions qui impliquent contingence, qu'elle est donc bornée et coupée, non sans arbitraire, spatialement et temporellement, réduite à saisir des qualités isolées, quand même ce ne sont pas des qualités mutilées. De sorte que, si nous considérons le jugement

(1) *An. post.* I, 4, 73 *a*, 34—*b*, 5. Cf. Waitz, *Organon* II, 302-304. Voir aussi *supra*, p. 112 sq. et p. 119 sq.

comme s'exerçant sur les données de la sensation, il est immédiatement évident qu'il doit contenir de la multiplicité. Mais, si nous prenons les choses par l'extrémité inverse, si nous considérons le passage du concept au jugement, il nous faut bien admettre ici encore une réfraction de l'intelligible à travers la matière. Ce n'est plus par la sensation que l'influence brisante, dispersive et contingente de la matière s'exerce, mais c'est, comme nous le comprendrons mieux quand nous aurons étudié directement ces deux fonctions, par l'imagination et la mémoire. Ou, si l'on veut, c'est pour devenir objet d'imagination et de mémoire que le concept se fragmente, et c'est pour rester dans les parties les plus hautes et les plus intellectuelles de l'opération, qu'il se décompose logiquement. De toute façon le jugement implique, par suite de l'influence de la matière, une multiplicité empirique ou tendant à le devenir, alors même que les attributs à faire entrer dans le jugement sont des attributs par soi. C'est pourquoi Aristote a pu comparer l'œuvre du jugement à celle que, suivant Empédocle, la nature accomplit dans la production des êtres organisés : les êtres organisés ne sont pas sans unité, mais c'est une unité faite de pièces et de morceaux (1).

Comme nous avons étudié la multiplicité du jugement, étudions à présent son unité. On peut distinguer dans cette unité deux aspects : d'une part le fondement du rapport entre le sujet le prédicat dans les choses ; d'autre part l'acte mental qui pose ce rapport. — A propos du rapport entre le sujet et le prédicat dans les choses, nous n'avons guère qu'à reprendre d'un autre point de vue ce que nous avons dit des diverses sortes d'attributs. Entre certains prédicats et leur sujet il y a, avons-nous dit, séparabilité en droit et, en fait, parfois séparation : l'union de ces sortes de prédicats avec leur sujet dans les choses ne peut donc être qu'une union de fait (2). Lorsqu'il s'agit au contraire des

(1) *De An.* III, 6, 430 *a*, 27 : σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη « ᾗ πολλῶν μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν », ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ, οὕτω καὶ ταῦτα κεχωρισμένα συντίθεται... Cf. p. 155, n. 1.

(2) C'est ce qu'Aristote exprime parfaitement dans la définition sui-

attributs par soi, l'union du prédicat avec le sujet sera fondée sur la nature même des deux termes. Alors, dans l'un des deux cas qu'il faut distinguer ici, le sujet sera dit être contenu dans l'attribut ; dans l'autre cas, le plus fréquent et le plus typique, ce sera l'attribut qui sera contenu dans le sujet. Ce rapport s'exprime, non plus seulement par le verbe ὑπάρχειν avec le datif, *appartenir à* (expression qui s'applique même à l'attribut accidentel), mais, souvent du moins, par les expressions plus précises de ὑπάρχειν ἐν ou de ἐνυπάρχειν, *être dans* ou *immanent à* (Bonitz, *Ind.*, 789 *a*, 12 et 257 *a*, 59). A ce propos faisons en passant une remarque importante : pour marquer l'attribution Aristote ne dit pas « B est A », mais « à A, B appartient, τῷ A ὑπάρχει B », ou « ἐν τῷ A ὑπάρχει B ». Or cette manière de s'exprimer indique qu'Aristote interprète le jugement en compréhension et non en extension. Quelque part qu'il fasse ailleurs à la quantité logique, et nous verrons que cette part est très grande, il est certain que, lorsqu'il s'agit de la proposition, Aristote n'a aucune velléité de recourir aux titres de classe, ni à des cercles qui représenteraient l'extension des termes. En somme donc le rapport, qui dans la réalité fonde l'unité du jugement, lorsqu'il ne s'agit pas d'un pur rapport de fait, est un rapport d'immanence de l'attribut dans la compréhension du sujet, ou inversement.

L'acte mental par lequel se fait pour nous l'unité du jugement est l'affirmation ou la négation. Aristote a dégagé de la manière la plus expresse cette caractéristique du jugement. Il commence par opposer les discours qui ne sont pas des jugements à ceux qui en sont, ou, comme il dit, les discours qui sont *déclaratifs*, ἀποφαντικοί, à ceux qui ne le sont pas. Ces derniers, par exemple les souhaits, sont à renvoyer à la rhétorique et à la poétique (1). Ainsi

vante du συμβεβηκός proprement dit, *Metaph.* Δ, 30 *déb.* : συμβεβηκός λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ... Cf. Bonitz, *Ind.* 714 *a*, 20.

(1) *Hermen.* 4, 17 *a*, 2 : ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς [λόγος], ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής. οἱ μεν ἄλλοι ἀφείσθωσαν · ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις · ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας. Il

un jugement pose ou *déclare* une attribution. Aristote ajoute ensuite que tout discours déclaratif, élémentaire ou réduit à ses plus simples éléments, est, soit une affirmation, soit une négation (1). — Mais, si Aristote a bien vu que tout jugement est un acte d'affirmer ou de nier, il n'a pas aussi nettement aperçu quel est dans la proposition, expression du jugement, le signe qui traduit l'affirmation ou la négation ; autrement dit, il n'a pas dégagé avec toute la netteté désirable la copule et son rôle. Sans doute il admet la décomposition du verbe en attribut et copule, et il reconnaît qu'on peut dire indifféremment : ἄνθρωπος βαδίζει et ἄνθρωπος ἐστὶ βαδίζων (2). Il y a même un passage de l'*Herméneia* qui enseigne que le verbe *être*, considéré dans l'un de ses usages, n'exprime point un être qu'on puisse prendre en lui-même et à part des termes qu'il met en relation, attendu que sa fonction est d'indiquer la σύνθεσις (3). On ne peut pas mieux définir, semble-t-il, l'être comme copule. Cependant il y a une contre-partie. Aristote admet bien la décomposition du jugement en sujet, attribut et copule ; mais il tient cette décomposition pour facultative, et il n'enseigne nulle part que tout jugement, sans exception, doit se ramener à ces trois éléments. De plus il se plaît à prendre, comme exemples de jugement, des jugements d'existence qu'il ne décompose pas : ἔστιν ἄνθρωπος (*Herm.* 10, 19 *b*, 15). Enfin il est certain que, dans le verbe ἐστι, le sens d'*exister* et celui qui appartient à la copule se confondent pour lui étrangement, au premier alinéa du chap. 10 de l'*Herméneia.*

convient, bien entendu, pour le présent de réserver, dans ce texte, le caractère que possède ou ne possède pas le discours d'être précisément vrai ou faux, et d'être surtout attentif à l'acte mental de l'ἀπόφανσις.

(1) *Ibid.* 5 *déb.* : ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις...

(2) *Hermen.* 12, 21 *b*, 9 : οὐδὲν γὰρ διαφέρει εἰπεῖν ἄνθρωπον βαδίζειν ἢ ἄνθρωπον βαδίζοντα εἶναι. De même, avec quelques autres exemples, *Metaph.* Δ, 7, 1017 *a*, 27-30. Cf. *Phys.* I, 2, 185 *b*, 27-30 (voir p. 130, n. 3).

(3) 3, 16 *b*, 22 : οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' αυτὸ ψιλόν. ἑαυτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.

Aristote dans ce passage distingue les jugements où il n'y a que deux éléments : ἔστιν ἄνθρωπος, et ceux où il y en a trois : ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος. Mais ce dernier jugement paraît bien signifier : « il *existe* un homme juste ». Il est vrai qu'on passe peu après à ce jugement : πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος δίκαιος, où ἐστί ne peut plus signifier *exister*. Mais tout ce qu'on peut conclure de là c'est qu'Aristote mêle très confusément les deux sens du verbe *être* (1). — Ainsi Aristote n'a pas bien vu comment l'acte d'affirmer ou de nier s'exprime dans le langage, et cela implique peut-être qu'il n'a pas eu une conscience aussi haute que possible de l'hétérogénéité de l'acte d'affirmer par rapport aux éléments qu'il assemble, c'est-à-dire en somme de l'indépendance du sujet pensant. Quoi qu'il en soit de cette nuance subtile, Aristote a su pourtant dégager, sinon l'expression de cet acte, du moins l'acte qui constitue essentiellement l'unité du jugement dans l'esprit.

De ce caractère du jugement, qu'il est une affirmation ou une négation, un dernier caractère découle qui achève de définir le jugement et de l'opposer à l'intuition, surtout à l'intuition intellectuelle. Une affirmation, c'est-à-dire la position d'un rapport entre un prédicat et un sujet, est vraie ou, aussi bien, fausse. Si l'idéal est de penser par intuition, par natures simples, sans multiplicité, c'est que dans cette pensée simple et non pas composée il n'y a pas place pour l'erreur. Au contraire l'affirmation, ou, si l'on veut, plus généralement la *déclaration*, l'ἀπόφανσις, étant l'unité d'une multiplicité, est sujette à faillir. Qu'est-ce que la vérité et l'erreur en effet ? Dire vrai, c'est dire que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas (2). En d'autres termes, la vérité c'est la conformité de la pensée avec les choses. Mais, lorsque la pensée porte sur une nature simple, comme elle ne peut

(1) Telle est l'opinion de Waitz (*Org*. I, 345, *s. med*. et sq.) dans son commentaire de ce passage assez obscur. Sur tout ceci, voir Zeller, p. 221, n. 2

(2) *Metaph*. Γ, 7, 1011 *b*, 25 : δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές...

pas saisir cette nature simple autrement que tout entière si elle la saisit, il est impossible que la pensée mette ici du sien ; elle est forcément conforme à la chose (*Metaph*. Θ, 10). Si au contraire la pensée porte sur un objet qui se divise en elle, il pourra se faire que la pensée ne rapproche pas les morceaux de l'objet comme ils sont unis dans l'objet. Toute pensée qui procède par affirmation et négation est donc sujette à l'erreur : elle n'atteindra la vérité que si elle reproduit dans les liaisons qu'elle établit les liaisons des choses Mais il faut ajouter ici une contre-partie. Si la pensée composée, qui procède par affirmation et négation, est au-dessous de la pensée simple parce que l'affirmation et la négation ouvrent la porte à l'erreur, en revanche cette même pensée composée, qui affirme ou nie, est au-dessus de la pensée composée qui ne fait encore ni l'un ni l'autre. Cette dernière espèce de pensée est au-dessous de la vérité et de l'erreur. Le bouc-cerf est une pensée composée ; mais, si l'on n'y ajoute aucun verbe, cette pensée, à la différence d'un jugement, n'est ni vraie ni fausse (1). Ce caractère de comporter l'erreur, mais aussi la vérité, achève de définir la place moyenne qu'occupe le jugement au-dessous de l'intellection et au-dessus de la sensation.

Après avoir essayé d'apercevoir quelque chose de la nature intime du jugement selon Aristote, il nous reste, nous plaçant désormais à un point de vue plus extérieur, à étudier les différentes sortes de propositions et les différentes sortes d'opérations qu'on peut faire sur elles. Toutefois nous écarterons, pour maintenant du moins, tout ce qui a trait à la modalité des propositions. Cette élimination faite, nous n'aurons en somme à parler des propositions qu'à deux points de vue : celui de la qualité et celui de la quantité.

Commençons par une remarque de vocabulaire. Nous avons observé plus haut qu'Aristote n'avait point de terme qui correspondît exactement à notre mot de juge-

(1) *Hermen*. 1, *s. fin*. : καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ, ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ χρόνον.

ment ; les mots de δόξα et d'ὑπόληψις (cf. Bonitz, *Ind.* 203 *a*, 14 ; 800 *a*, 56) eux-mêmes sont dans ce cas. Au contraire, pour désigner l'expression du jugement ou la proposition, Aristote est en possession de deux termes au moins : ἀπόφανσις et πρότασις. Mais ἀπόφανσις désigne la proposition en tant qu'elle est prise en elle-même. C'est le mot qu'emploie l'*Herméneia*, quand elle ne se sert pas, ce qu'elle fait de préférence, de l'un ou de l'autre des termes qui désignent les deux divisions de l'ἀπόφανσις : ἀπόφασις et κατάφασις, affirmation et négation. L'usage du mot πρότασις est réservé aux *Analytiques* et aux *Topiques*, parce que ce mot désigne la proposition en tant qu'elle est destinée à servir de prémisse dans un syllogisme (Cf. Bonitz, *Ind.* 650 *a*, 36). En effet une πρότασις est un discours qui est mis en avant (προτεινόμενος) par celui qui veut préparer une conclusion. Sous cette réserve de la destination qu'elle doit recevoir, la proposition garde d'ailleurs toute l'étendue de son sens sous la désignation de πρότασις (1). Comme les *Analytiques* et l'*Herméneia* parlent tous les deux de la nature des propositions et des opérations qu'on peut faire sur elles, nous pouvons nous attendre à voir Aristote employer, sur le sujet qui va nous occuper, un double langage, sans que cette dualité d'expression empêche en rien l'unité des idées.

La brièveté avec laquelle Aristote procède dans les *Premiers analytiques* à l'étude de la proposition rend difficile de dire si Aristote commence par considérer la qualité ou la quantité des propositions (I, 2 *déb.*). Dans l'*Herméneia* (ch. 6), la considération de la qualité vient la première, et tel est bien l'ordre rationnel. On sait que les logiciens ont appelé qualité des propositions, désignation étrangère à Aristote, le fait qu'une proposition est affirmative, négative, ou peut-être encore indéfinie. Or cette dénomination est moins arbitraire qu'on ne l'a pensé quelquefois. Il convient en effet de remarquer (2) que, lorsqu'on

(1) La preuve en est dans la définition que donnent de la πρότασις les *Premiers analytiques*, I, 1, 24 *a*, 16 : πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινὸς κατά τινος. Cf. Waitz, *Org.* I, 368.
(2) Avec Trendelenburg, *El. log. Ar.* [8], § 4, p. 59.

demande d'une chose *quelle* elle est, c'est sa nature ou son essence que l'on vise. Or, d'après ce que nous avons vu, l'affirmation ou la négation est bien, dans la doctrine d'Aristote, et sans doute en vérité, l'essence de la proposition. Ajoutons, pour insister sur cette idée, qu'il y aurait encore des propositions quand il n'y aurait pas de quantité logique, mais qu'il n'y en aurait plus s'il n'y avait plus d'affirmation et de négation. Ainsi c'est bien du point de vue de la qualité qu'il faut d'abord envisager la proposition. Aristote, à ce point de vue, admet deux sortes de propositions (*Hermen.* et *Anal. pr.*, *ll. citt.*) : les affirmatives et les négatives, et il n'en admet que deux sortes. Il connaît bien les propositions formées à l'aide de ce qu'il appelle les noms indéfinis (ἀόριστον ὄνομα, cf. p. 140), comme οὐκ ἄνθρωπος (*Herm.* 2, 16 *a*, 30) : par exemple, ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος et οὐκ ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος (*ib.* 10, 19 *b*, 10 et 16). Mais il n'a pas eu l'idée de constituer avec ces noms indéfinis, pris comme sujets ou attributs, des jugements indéfinis, comme l'ont fait plus tard certains logiciens ; ainsi « l'âme est non-mortelle », pour rappeler l'exemple de Kant. Les jugements indéfinis sont un contre-sens, puisqu'ils méconnaissent le rôle essentiel de la copule dans le jugement, en faisant porter la négation sur un terme et non sur la copule. En refusant d'admettre ce contre-sens, Aristote a montré qu'il avait, en fin de compte, mieux senti le rôle de la copule que ses explications ne permettaient de l'espérer.

Au point de vue de la quantité, désignation qui lui est aussi étrangère que la précédente, Aristote distingue quatre sortes de propositions, les universelles (αἱ προτάσεις καθόλου), les particulières (αἱ ἐν μέρει), les indéterminées (αἱ ἀδιόριστοι) (*Pr. anal.* I, 2 *déb.*) et les singulières (1). Les indéterminées sont des propositions dont le sujet ne porte aucun signe de quantité, ni πᾶς, ni οὐ πᾶς : par exemple « la science des contraires est une », ou « le plaisir n'est pas un bien » (*Pr. anal.*

(1) Celles-ci, bien qu'employées dans les *Analytiques*, ne figurent dans une classification des propositions que dans l'*Herméneia*, et encore assez indirectement : ce sont celles qui ont pour sujet des individus ; voir *Hermen.* 7, *déb.* à 17 *b*, 3.

I, 1, 24 *a*, 17-22). Aristote traite les singulières comme des universelles, et les indéterminées comme des particulières, ainsi que nous aurons l'occasion de le constater tout à l'heure (Voy. *Hermen.* 7, 17 *b*, 26). — Cette manière de traiter les indéterminées met l'accent sur l'importance qu'Aristote attribue à la quantité logique. Nous avons vu qu'Aristote interprète les propositions en compréhension, en tant du moins qu'il s'agit de l'attribut. Il n'a donc aucune velléité de quantifier l'attribut, et nous verrons qu'il se garde de justifier la conversion des propositions par des règles telles que celles dont se sont avisés les logiciens du Moyen-Age, à savoir que l'attribut des affirmatives est particulier et celui des négatives universel. Mais cela ne l'a pas empêché de faire jouer un grand rôle dans sa logique à la quantité des sujets et, par suite, des propositions. Si Aristote, dans sa logique, s'était placé à un point de vue exclusivement rationaliste, s'il avait voulu que les sujets des propositions fussent toujours des notions parfaitement définies, ainsi qu'il arrive dans les mathématiques, il aurait fait bon marché de la quantité logique et considéré la proposition indéterminée comme le vrai type de la proposition logique. On dit « le triangle vaut deux droits » ; on n'a que faire de dire « tous les triangles valent deux droits ». Il en est autrement quand on se place avec Aristote à un point de vue plus empirique. A ce point de vue il faut distinguer *tous* de *quelques*, et c'est même là une distinction capitale. Le signe « quelques » est la caractéristique d'une détermination empirique. Si nous disons en effet « quelques hommes sont blancs », c'est que notre sujet « hommes » n'est pas ici rigoureusement déterminé. Si nous déterminions rigoureusement ce sujet, nous pourrions dire « l'homme caucasique est blanc ». Mais une telle détermination n'est pas possible dans tous les cas ; elle ne l'est pas pour les cas où l'attribut est accidentel, c'est-à-dire encore pour les jugements qui n'ont pas et ne peuvent pas avoir d'autre fondement que l'expérience. Si donc il y a dans la connaissance une part pour l'expérience, et surtout une part non pas seulement provisoire, mais une part définitive, c'est-à-dire encore s'il y a de la contingence dans le monde, il faut que la logique tienne compte de la quantité

des propositions, à moins qu'on ne veuille prétendre que la logique appliquée à une matière empirique ne peut rendre aucun service. Il faut donc donner raison à Aristote, mais pourtant sous cette réserve qu'il a peut-être confondu l'accessoire avec le principal et que la logique de pure compréhension, d'où serait exclue toute considération extensive, en un mot la logique portant exclusivement sur des concepts définis, pourrait bien être la logique normale et primordiale.

Sachant ce que c'est que la qualité et la quantité des propositions, nous pouvons arriver aux deux opérations qu'Aristote pratique sur les propositions, savoir l'opposition et la conversion.

Occupons-nous d'abord de l'opposition et commençons par l'opposition qui porte sur des universelles et sur des particulières. Aristote admet ici deux sortes d'opposition : celle des contradictoires, ἀντικεῖσθαι ἀντιφατικῶς, et celle des contraires, ἀντικεῖσθαι ἐναντίως. L'opposition contradictoire est celle qui met en présence une affirmative universelle et une négative particulière : πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός (*Hermen.* 7, 17 *b*, 16). Si l'une est vraie, l'autre est nécessairement fausse et inversement (*ibid.*, 9 *déb.*). L'opposition contraire est celle de deux universelles, l'une affirmative, l'autre négative : πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός (*ibid.*, 7, *loc. cit.*). Il est impossible qu'elles soient vraies toutes deux (*ibid.* 10, 20 *a*, 16). Mais Aristote remarque ailleurs qu'elles peuvent être fausses toutes deux (*Pr. anal.* II, 11, 62 *a*, 11 *ad fin.*). C'est certainement cette dernière propriété de deux universelles opposées par la qualité qui a fait donner par Aristote à leur opposition le nom de *contrariété*. En effet, il y a ici quelque chose qui rappelle ce qui se passe quelquefois dans l'opposition de termes contraires, savoir qu'entre ces deux termes il y a un terme moyen, par exemple entre le blanc et le noir. Une fois admis le rôle de la quantité dans les propositions, on voit qu'il y a une proposition moyenne entre les deux universelles opposées, et qu'un attribut qui n'appartient pas proprement au sujet peut lui appartenir pourtant par accident, de sorte qu'il est faux de dire que l'attribut en

question appartienne toujours au sujet et également faux qu'il ne lui appartienne jamais. — Au reste Aristote n'a pas fait expressément l'analyse que nous venons d'essayer, et, d'une manière générale, on peut dire qu'il n'a rien fait pour démontrer l'opposition des propositions. Cependant, s'il est impossible de démontrer (1) que de deux contradictoires, l'une étant vraie, l'autre est fausse et réciproquement, il est en revanche facile de démontrer que deux contraires ne peuvent être vraies toutes deux, ou que deux subcontraires ne peuvent être fausses toutes deux, puisqu'on peut passer de la vérité d'une universelle à la vérité de la particulière et de la fausseté d'une particulière à celle de l'universelle, ce qui nous ramène au cas des contradictoires. Aristote, à la différence des logiciens du Moyen-Age, a préféré s'en tenir entièrement à une vérification par des exemples. — Cette remarque faite, revenons aux diverses espèces d'opposition. Nous venons de parler incidemment des subcontraires. Aristote ne connaît pas le mot (2), mais il connaît la chose : il sait qu'on peut mettre en face l'une de l'autre deux particulières différentes de qualité, et il admet qu'elles peuvent être vraies toutes deux (*Hermen.* 10, 20 *a*, 19). Il ajoute d'ailleurs que ce ne sont point, en réalité et quant au fond, des propositions opposées, qu'elles le sont seulement dans le langage (3). Reste l'opposition des singulières et celle des indéterminées. Aristote admet que les singulières opposées se comportent comme des contradictoires et que les indéterminées se comportent comme des particulières (*Hermen.* 7, 17 *b*, 26-34). — Pour ce qui

(1) Car une prétendue démonstration, telle que celle de Rondelet, *Théorie des propositions modales* (Paris, 1861 ; cf. sa thèse latine de 1847), p. 141, démonstration fondée sur le principe de contradiction, est une évidente pétition de principe.

(2) C'est seulement dans Alexandre qu'on le trouve, *An. pr.* 45, 23, éd. Wallies (*Comm. gr.* II, 1) : ὅταν δὲ ὦσιν ἐπὶ μέρους ἀμφότεραι ἐναντίαι, ὑπεναντίαι καλοῦνται. Voir aussi Ammonius. *De interpret.* 92, 21 ; 109, 19, éd. Busse (IV, 5) (*Schol.* 115 *a*, 15).

(3) *Pr. anal.* II, 15 *s. in.* : ιλέγω δ'ἀντικειμένας εἶναι προτάσεις κατὰ μὲν τὴν λέξιν τέτταρας, ... κατ' ἀλήθειαν δὲ τρεῖς · τὸ γὰρ τινὶ τῷ οὐ τινὶ κατὰ τὴν λέξιν ἀντίκειται μόνον.

est de la subalternation des propositions, qui n'est pas une opposition véritable quoi que semble en penser quelquefois la logique traditionnelle, Aristote, qui ne connaît pas ce nom de subalternes, n'a garde de compter ici une espèce d'opposition. Il professe d'ailleurs que l'universelle contient virtuellement la particulière, et il pense certainement que celle-ci se conclut de celle-là par syllogisme.

Pour en finir avec l'opposition des propositions, il n'y a plus qu'à rappeler l'exception célèbre qu'Aristote admet à la règle des contradictoires, lorsqu'il s'agit des propositions portant sur des futurs contingents (*Hermen.* ch. 9). Si un événement tel qu'une bataille navale est contingent, c'est-à-dire peut ou non se produire, de deux propositions comme celles-ci « il y aura demain, — il n'y aura pas demain une bataille navale », on ne peut pas dire que, si l'une est vraie, l'autre est fausse, ou réciproquement. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elles s'excluent *indéterminément*. A supposer vraie l'une quelconque des deux, l'autre est fausse, ou inversement. Mais on ne peut pas dire dès maintenant que l'une des deux déterminément, celle-ci plutôt que celle-là, soit vraie et rejette l'autre dans le faux. Car, à les bien considérer, ni l'une ni l'autre présentement n'est vraie ou fausse. Et en effet : « les discours sont vrais, dit Aristote rappelant sa définition de la vérité, en tant qu'ils se conforment aux choses » (1). Lors donc qu'un événement n'existe pas encore, et qu'il n'existe même pas comme préformé dans sa cause puisqu'il est contingent, il est clair qu'aucun discours sur cet événement ne peut être ni vrai ni faux et qu'on ne peut pas dire que, tel discours opposé étant vrai, l'autre est faux ou inversement. La question de savoir s'il y a réellement des futurs contingents est tout autre ; mais, s'il y en a, la doctrine d'Aristote sur l'application du principe de contradiction à ces futurs est seule correcte et rationnelle (2).

(1) *Hermen.* 9, 19 *a*, 33 : ... ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα. Pour la définition de la vérité, voir *supra*, p. 160.

(2) On ne comprend pas que Zeller, p. 220, n. 3, trouve préférable la pauvreté dont s'étaient avisés les Académiciens (cf. Cicéron, *De fato*,

La seconde opération sur les propositions est, selon Aristote, la conversion (ἀντιστροφή), par laquelle le sujet et l'attribut échangent leurs rôles (Bonitz, *Ind.*, 67 *a*, 1). Bien qu'il y ait des sujets naturels et des attributs naturels (1), on peut pourtant, sans altérer la vérité, renverser l'ordre des deux termes, pourvu qu'on se conforme à certaines règles. Toute la théorie de la conversion, dans laquelle Aristote ne s'occupe d'ailleurs que des universelles et des particulières en laissant de côté les indéterminées et les singulières (2), est contenue dans un passage extrêmement dense et court des *Premiers analytiques* (I, 2, 25 *a*, 14-26). C'est ce passage qu'il s'agit de présenter sous une forme suffisamment développée (3). Aristote commence par la conversion de l'universelle négative. La proposition *Nul* B *n'est* A se convertit en *Nul* A *n'est* B. Voici la démonstration d'Aristote. Si on nie que la converse soit *Nul* A *n'est* B, c'est-à-dire si l'on soutient que cette proposition est fausse, il faudra donc que la proposition vraie, la converse légitime, soit la contradictoire de *Nul* A *n'est* B, à savoir *Quelque* A *est* B. Appelons *Tout* Γ ce *Quelque* A ; nous obtiendrons ainsi la proposition *Tout* Γ *est* B. D'autre part, comme *Tout* Γ est *Quelque* A, nous pouvons dire que *Tout* Γ *est* A (c'est-à-dire *quelque* A *est* A). Nous pouvons donc constituer le syllogisme suivant (4) : *Tout* Γ *est* A, *Tout* Γ *est* B, donc *Quelque* B *est* A. Mais la conclusion de ce syllogisme est la contradictoire de la proposition à convertir *Nul* B *n'est* A ; la conclusion est donc fausse, et partant il faut que l'une des

12, 27-28), qu'une des propositions déterminément est déjà vraie, savoir celle qui se trouvera réalisée fortuitement. La doctrine parfaitement fondée d'Aristote était une réponse aux Mégariques, qui croyaient trouver dans le principe de contradiction la base suffisante d'un fatalisme logique (cf. Zeller, *ibid.*).

(1) Cf. Trendelenburg, *Elem. log. Ar.*[8], p. 68 (§ 8 *déb.*) : ce sont d'une part des choses singulières et qui ne peuvent être attributs, d'autre part les genres derniers (les catégories) qui, précisément parce qu'ils sont derniers, ne peuvent être sujet de quelque attribut plus général.

(2) Cf. Rondelet, *op. cit.*, p. 108 sq.

(3) Ainsi que l'a fait Waitz, p. 374.

(4) C'est un syllogisme de la 3e figure, en dArAptI.

prémisses soit fausse. Or la prémisse *Tout* Γ *est* A ne peut être fausse, puisque c'est au fond une proposition identique. La prémisse fausse est donc *Tout* Γ *est* B. Mais cela revient à dire que la proposition *Quelque* A *est* B est fausse. Si elle l'est, la proposition *Nul* A *n'est* B, sa contradictoire, est donc vraie ; c. q. f. d. — A l'aide de la conversion de l'universelle négative, désormais acquise, Aristote démontre les deux autres conversions, celles de l'universelle et de la particulière affirmatives. L'universelle affirmative *Tout* B *est* A a pour converse *Quelque* A *est* B. Car, si *Nul* A *n'est* B, on aura par conversion *Nul* B *n'est* A. Or cette dernière proposition, par l'intermédiaire de la subalterne *Quelque* B *n'est pas* A, contredit la proposition à convertir. Donc la proposition *Nul* A *n'est* B est fausse et c'est sa contradictoire *Quelque* A *est* B qui est vraie ; c. q. f. d. — La particulière affirmative *Quelque* B *est* A a pour converse *Quelque* A *est* B. Sinon, en effet, la converse sera *Nul* A *n'est* B, laquelle, à son tour, a pour converse *Nul* B *n'est* A. Par suite, *Quelque* B *n'est pas* A ; ce qui contredit l'hypothèse, etc. — Quant à la conversion de la particulière négative, Aristote ne l'admet pas, et il se contente d'en montrer l'illégitimité par un exemple. Soit la proposition *Quelque animal n'est pas homme* ; il n'est pas nécessaire que *Quelque homme ne* soit *pas-animal* ; cela n'est pas nécessaire, puisque dans l'espèce cela est faux et que *Tout homme est animal.* Aristote n'examine même pas le cas où l'on voudrait prendre pour converse *Nul homme n'est animal* : c'était inutile en effet, puisque, s'il est déjà faux que *Quelque homme ne* soit *pas animal*, il doit être plus faux encore que *Nul homme ne* soit *animal*. Bien entendu, Aristote ignore la conversion par contraposition et n'essaie pas de s'en servir pour convertir la particulière négative (1).

Nous verrons en étudiant le syllogisme quel inconvénient grave présente la manière dont Aristote démontre les con-

(1) Voir *Logique de Port-Royal* (éd. Charles, 1869), p. 229, n 3 : cette sorte de conversion consiste, comme on sait, à mettre un *non* devant chaque terme et à transposer les termes.

versions. Théophraste et Eudème, puis Alexandre, ont essayé d'en trouver une autre (1). Selon Théophraste et Eudème, dire que la totalité de B est séparée de la totalité de A (*Nul* B *n'est* A), cela revient à dire que la totalité de A est séparée de la totalité de B, et par conséquent la converse est, sans difficulté, *Nul* A *n'est* B. Mais, ou bien Théophraste et Eudème se représentent les termes de la proposition par des cercles et font un appel à l'intuition, et alors ils n'apportent qu'un exemple et non une démonstration; ou bien ils commettent une évidente pétition de principe. Alexandre a, semble-t-il, été beaucoup plus heureux. Si, dit-il, la converse de *Nul* B *n'est* A n'est pas *Nul* A *n'est* B, ce sera donc *Quelque* A *est* B. Mais, en partant de cette dernière proposition et de la proposition à convertir, nous obtenons le syllogisme suivant (2) : *Nul* B *n'est* A; *Quelque* A *est* B ; donc *Quelque* A *n'est pas* A. La conclusion est absurde. Donc la prémisse *Quelque* A *est* B est fausse, et sa contradictoire *Nul* A *n'est* B est vraie; c. q. f. d.

Indépendamment de la modalité, que nous avons réservée, la qualité et la quantité sont les seuls aspects de la proposition dont Aristote se soit occupé. Il n'a rien dit de ce que les logiciens postérieurs ont appelé la *relation*. Il ignore tout à fait la division des jugements en catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. L'expression de πρότασις κατηγορική revient souvent chez lui, mais elle signifie *proposition affirmative* (3). Sous la réserve qui a été faite, nous avons donc achevé l'étude du jugement selon Aristote.

(1) Cf. Rondelet, *op. cit.*, p. 155-157. Pour les opinions de Théophraste et d'Eudème, cf. Alexandre, *An. pr.* 31, 4-10, cf. 34, 13, éd. Wallies ; pour la démonstration propre d'Alexandre, *ibid.* 34, 15-20.

(2) Syllogisme de la 1re figure, en fErIO.

(3) Voir Trendelenburg, *op. cit.*, p. 69.

ONZIEME LEÇON

LE RAISONNEMENT

Pour autant qu'elle ne se ramène pas à l'intellection, la sensation n'est pas un savoir, car elle n'est ni vraie ni fausse ; l'intuition intellectuelle est le suprême savoir, inaccessible à l'erreur ; le jugement, qui est vrai ou faux, n'est par lui-même ni un savoir ni l'opposé : il est plutôt une simple position ou affirmation contingente. C'est seulement dans l'opération supérieure de la pensée discursive, dans le raisonnement, que la science reparaît. Tout enseignement de nature discursive, qu'il soit donné ou reçu, comme dit le début des *Seconds analytiques*, et par là il faut entendre toute science, car ce qui s'enseigne et s'apprend est science (*Eth. Nic.* VI, 3, 1139 *b*, 25), toute science discursive donc et même tout ce qui imite la science discursive, provient, soit par le syllogisme, soit par l'induction, d'une connaissance antérieure. En d'autres termes, la science discursive se fonde sur une connaissance antérieure où elle trouve une garantie que le simple jugement ne présentait pas, et l'opération, par laquelle la science se fait en s'appuyant sur les connaissances antérieures, est le raisonnement. Car l'induction, sur laquelle nous aurons à revenir plus tard, participe elle aussi de la nature du raisonnement, et, quant au syllogisme, il est pour Aristote le type du raisonnement par excellence. C'est le syllogisme que nous allons étudier dans cette leçon, en essayant tout d'abord de voir comment et pourquoi une conclusion est quelque chose de scientifique, alors qu'on ne peut pas en dire autant d'un jugement, puis aussi de dégager le principe du syllogisme

et, par là, de déterminer dans quel ordre de choses il est permis de chercher des liaisons syllogistiques ; enfin nous exposerons ce qu'on appelle proprement la théorie du syllogisme. Nous écarterons tout ce qui a trait aux syllogismes à propositions modales.

On sait comment Aristote a défini le syllogisme. Cette définition extérieure fait ressortir, sans l'approfondir encore, le caractère auquel nous nous sommes référé dans tout ce que nous venons de dire, à savoir que le syllogisme part de certaines données pour en dégager par ses propres forces des connaissances enveloppées dans ces données (1). Les choses qu'il faut poser pour qu'une autre s'ensuive, ce sont deux prémisses et trois termes. D'une seule proposition aucune autre chose ne s'ensuit : il en faut deux, et encore telles qu'elles aient un élément commun. Les deux propositions que les logiciens du Moyen-Age nomment les prémisses s'appellent ordinairement chez Aristote αἱ προτάσεις, ou encore τὰ διαστήματα, parfois αἱ ὑποθέσεις ; celle que nous nommons la majeure s'appelle ἡ πρώτη πρότασις, la mineure est δευτέρα, ἑτέρα, τελευταία πρότασις. La conclusion s'appelle συμπέρασμα. Les deux prémisses, devant avoir un élément, c'est-à-dire un terme, qui leur soit commun, renferment trois termes. Ceux qui ne sont pas communs s'appellent chez Aristote les extrêmes, τὰ ἄκρα : l'un, notre majeur, est τὸ μεῖζον ou τὸ πρῶτον ἄκρον, l'autre, notre mineur, est τὸ ἔλαττον ou ἔσχατον ἄκρον. Celui qui est commun est ὁ μέσος ὅρος ou τὸ μέσον (2).

C'est en considérant le rôle du moyen-terme que nous pouvons nous faire une idée de la nature intime du syllo-

(1) *An. pr.* I, 1, 24 *b*, 18 : συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ, τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

(2) *Ibid.* 23, 40 *b*, 30-41 *a*, 13 ; 25, 42 *a*, 31-40 : ... πᾶς συλλογισμὸς ἔσται διὰ τριῶν ὅρων μόνον. τούτου δ'ὄντος φανέρου, δῆλον ὡς καὶ ἐκ δύο προτάσεων · οἱ γὰρ τρεῖς ὅροι, δύο προτάσεις... Sur ὅρος, voir 1, 24 *b*, 16 cité p. 110, n. 2. Pour la terminologie d'Aristote, voy. Zeller, p. 226, n. 4 et 7 et Bonitz, *Index* 189 *b*, 11 (διάστημα) ; 796 *b*, 59 (ὑποθέσεις) ; 651 *b*, 26 (πρότασις) ; 717 *a*, 34 (συμπέρασμα) ; 457 *a*, 36 (μέσος ὅρος, τὸ μέσον).

gisme. Le moyen n'est pas seulement « celui des termes qui est dans les deux prémisses » (*An. pr.* I, 32, 47 *a*, 38). On commence à entrevoir quelque chose de sa fonction, quand on dit qu'il relie entre eux les deux actes d'attribuer qui constituent les prémisses (1). Mais il y a plus à dire. Le savoir se formule dans des propositions qui sont des conclusions de syllogismes ; telle, par exemple, cette proposition que l'angle inscrit dans un demi-cercle est droit. Cette proposition consiste à attribuer le majeur du syllogisme au mineur. Or, en tant que cette proposition est la conclusion d'un syllogisme, elle possède un caractère qui lui fait défaut quand on la considère comme un simple jugement : c'est que l'attribut y a été rattaché au sujet par une raison. Et cette raison, c'est précisément le moyen-terme qui la représente : τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον (*Sec. anal.* II, 2, 90 *a*, 6). Dans l'exemple choisi, le moyen, terme c'est le fait que l'angle inscrit est égal à la moitié de deux angles droits (car, comme on peut le démontrer d'autre part, l'angle inscrit au-dessus du diamètre intercepte un arc égal à celui qui sert de mesure à deux angles droits), et le syllogisme est le suivant : *La moitié de deux angles droits est un angle droit : or l'angle inscrit dans le demi-cercle est la moitié de deux angles droits ; donc*, etc. Le moyen-terme, tout en exprimant une condition nécessaire et suffisante, n'est donc pas ici une notion proprement dite, un tout, mais au contraire une partie, un élément, quelque chose qui indique décomposition ; bref c'est ce qu'Aristote appelle une cause matérielle. Mais il n'importe : cette cause matérielle joue dans l'espèce le même rôle qu'une autre sorte de cause. Le plus souvent d'ailleurs ce que le moyen exprime, c'est la cause motrice, la cause finale, la cause formelle ou essence : trois sortes de causes qui, comme dit un passage célèbre de la *Physique*, se ramènent à une seule, savoir la forme (2). De sorte que le moyen, raison

(1) *Ibid.* 23, 41 *a*, 11 : ὥστε ληπτέον τι μέσον ἀμφοῖν, ὃ συνάψει τὰς κατηγορίας...

(2) II, 7, 198 *a*, 24 : ... τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς ἓν πολλάκις.

de la conclusion ou, plus explicitement, de l'attribution du majeur au mineur dans la conclusion, c'est l'essence, ou, dans le cas le plus défavorable, quelque chose qui, dans l'accomplissement de la fonction voulue, peut servir de substitut à l'essence (cf. *Sec. anal.* ch. 2 et 11). Nous comprenons par là tout le sens de cette proposition familière à Aristote, que l'essence est le principe du syllogisme (1). Et enfin cette proposition achève de nous faire comprendre la nature intime du syllogisme : ce qui dans le jugement était rapporté l'un à l'autre comme attribut à sujet, sans moyen-terme et sans raison, trouve dans le syllogisme sa raison, et, d'autre part, la raison apportée par le syllogisme c'est, sous les espèces de l'essence, l'objet propre de l'intellection, la nature simple sans multiplicité. La discursion, qui avait d'abord, dans le jugement, brisé l'unité de l'intuition, se rapproche de l'intuition. Ou, corrélativement, la multiplicité sensible, déjà quelque peu ramassée dans le jugement, achève de se concentrer à la lumière et sous l'influence de l'intuition intellectuelle. Le syllogisme, c'est donc en somme la discursion recevant une raison, et par là, puisque cette raison est une nature simple, ramenée ou élevée autant que possible à l'unité de l'intuition. — Le résultat de cette analyse peut être confirmé par une contre-épreuve. Si l'on compare au syllogisme une prétendue méthode de raisonnement qui, malgré ses prétentions, n'aboutit pas, on verra que son imperfection vient de l'absence du moyen-terme. Nous trouvons précisément, selon Aristote, l'exemple d'une telle méthode dans la *division* platonicienne. Comment procède-t-elle ? Tous les êtres sont animés ou inanimés ; rangeons l'homme parmi les êtres animés. Tout animal est terrestre ou aquatique ; rangeons l'homme parmi les animaux terrestres. Et, en continuant ainsi, nous obtiendrons tous les caractères de l'homme. Mais, dit Aristote, tout ce qu'on pourrait conclure, c'est, dans le premier cas, que l'homme, étant un être, est animé ou inanimé, et, dans le

(1) *Metaph.* M, 4, 1078 *b*, 24 : *ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.* Z, 9, 1034 *a*, 31 : ... *ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία. ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν*... Cf. *An. post.* II, 3 *début*.

second, que l'homme, étant un animal, est terrestre ou aquatique. Le surplus, l'attribution à l'homme de tel caractère à l'exclusion du caractère opposé, au lieu de le démontrer, on le *demande* à la bonne volonté de l'interlocuteur, on le *postule* (ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται). Et pourquoi ? parce que le seul moyen-terme qu'il y ait ici (tous les êtres, ou, au degré suivant, tous les animaux) n'est pas celui dont on pourrait tirer ce qu'on a besoin de conclure. C'est un moyen trop général, qui ne permet qu'une conclusion trop générale. Le moyen qu'il faudrait, l'essence de l'homme, seule capable de fournir les attributs qu'on entreprend d'établir, est absent. En réalité donc il n'y a pas de moyen, pas de raison, pas de preuve ni d'explication, et, en conséquence de cette absence de moyen, la division est « comme un syllogisme impuissant » (οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός) (*An. pr.* I, 31, *du début à* 46 *b*, 37 ; cf. *An. post.* II, 5, *du début à* 91 *b*, 27). Ainsi ce qu'Aristote reproche à la division platonicienne, ce qui l'empêche selon lui d'être concluante, c'est qu'elle ne renferme pas de moyen-terme, et certes, quel que soit le mérite de la division platonicienne comme promesse et ébauche d'une méthode progressive, dont on peut regretter que toute idée manque chez Aristote, le reproche est exact. Le moyen-terme que comporte sans doute la méthode progressive, Platon ne sait pas le dégager et, telle qu'il la présente, sa division ne conclut pas. Donc la grande idée qui fait tout l'essentiel du syllogisme, c'est précisément celle qui fait défaut chez Platon, c'est l'idée que *raisonner* consiste à donner une *raison*, à fonder sur une raison l'union des deux termes du jugement ; c'est l'idée de la preuve et de l'explication, l'idée de l'affirmation ou de la négation médiatisée.

Maintenant que nous voilà fixés sur la nature du syllogisme, au moins dans ce qu'elle a de plus intérieur et de plus capital, nous devons nous demander comment le syllogisme accomplit son processus, ce qui l'autorise à conclure, bref quel est le principe du syllogisme. A la vérité, nous ne devrions pas paraître aborder ici une question nouvelle. C'est la même question qui devrait se continuer. Ce qui rend possible la marche du syllogisme devrait résul-

ter de la nature du syllogisme, et ainsi nous devrions n'avoir qu'à tirer ici les conséquences des vérités que nous avons énoncées tout à l'heure. Puisque le moyen contient toute l'essence et tout le secret du syllogisme, il devrait suffire de poursuivre l'analyse de la nature du moyen-terme, pour en faire sortir le principe qui fonde le syllogisme et qui en rend la marche possible. Et cependant c'est en somme une question nouvelle que nous abordons, et le principe du syllogisme, tel qu'Aristote l'a compris, ne se conclut pas purement et simplement de ce que nous savons déjà du rôle qu'il accorde au moyen. Cela vient de ce qu'il y a dans la théorie aristotélicienne du syllogisme, et d'une manière générale dans toute la logique d'Aristote, une constante dualité. Lorsqu'on nous dit que le moyen est l'élément commun des deux prémisses, qu'il est la raison de l'union du mineur et du majeur, nous sommes portés à croire que le moyen est pour Aristote une notion dans le contenu de laquelle le contenu de deux autres notions s'identifie. Et nous sommes confirmés dans cette manière de voir, quand nous songeons qu'Aristote emprunte de préférence ses exemples de syllogisme démonstratif aux mathématiques, quand nous nous reportons notamment à l'exemple dont il se sert pour nous faire comprendre que l'égalité de l'angle inscrit dans le demi-cercle à un droit se prouve par ce moyen-terme : un angle de deux demi-droits. Et certes la manière de voir en question n'est pas fausse : elle exprime bien ce qu'il y a de plus profond dans la pensée d'Aristote, théoricien de la démonstration. Pourtant elle ne s'accorde pas toujours avec la lettre de la théorie de la démonstration, et surtout elle est contredite par les déclarations d'Aristote, théoricien du syllogisme proprement dit. Trendelenburg a présenté, comme étant le principe du syllogisme suivant Aristote, la formule suivante : « Tout ce qui s'affirme de l'attribut devra s'affirmer aussi du sujet » (1). Cette formule donne le principe du syllogisme au point de

(1) *Categ.* 5, 3 *b*, 4 : ὅσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται. Cf. Trendelenburg, *Elem. log. Aristotel.* [8], p. 93 (§ 23).

vue du contenu des notions, comme nous disions tout à l'heure, bref au point de vue de la compréhension. Mais, d'une part, il ne s'agit nullement du syllogisme dans le passage des *Catégories* d'où Trendelenburg a extrait cette formule ; c'est donc par accident qu'Aristote a écrit, dans ce passage, une proposition qui pourrait servir de principe au syllogisme. D'autre part, lorsqu'il s'agit de formuler en connaissance de cause le principe du syllogisme, Aristote tient un langage tout différent. On sait que les logiciens du Moyen-Age ont fondé le syllogisme sur un principe qu'ils appelaient *dictum de omni et nullo*. La source de cette expression est certainement dans la fin du premier chapitre du livre I des *Premiers analytiques* (24 *b*, 26), où Aristote explique ce que c'est que « d'être dit de tous et de n'être dit d'aucun ». Quant au principe lui-même que les explications en question sont destinées à préparer, il faut plutôt le chercher dans un autre passage que nous indiquerons tout à l'heure (*An. pr.* I, 4, 25 *b*, 32). — Voyons les explications préparatoires d'Aristote et tâchons d'en saisir l'importance (1). « Dire qu'une chose est dans la totalité d'une autre, et dire qu'une chose est attribuée à une autre, celle-ci étant prise universellement, c'est même chose. Et nous disons qu'une chose qui reçoit un attribut est prise universellement, lorsqu'il est impossible de rencontrer aucune partie du sujet dont la seconde chose ne se dise pas. De même pour l'expression : n'être attribué à aucun. » Ne nous occupons ni du dernier membre de phrase : « de même etc. », où les sous-entendus peuvent être aisément rétablis avec un peu d'attention et où il y a plus de brièveté que d'obscurité. Ne nous occupons pas non plus de la phrase qui précède : « Et nous disons... », car elle est fort claire. Restent la première phrase et surtout l'expression ἐν ὅλῳ εἶναι, « être dans la totalité d'une chose ». Elle ne signifie pas que l'attribut est dans tout le sujet ; car alors cette

(1) *An. pr.* I, 1, 24 *b*, 26 : τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταὐτόν ἐστιν. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται· καὶ τὸ κατὰ μηδενὸς ὡσαύτως.

première expression serait si rigoureusement synonyme de la suivante et si exactement calquée sur elle mot à mot, qu'il n'y aurait pas besoin d'explication. De plus ce sens du mot ἐν ne s'accorderait pas avec celui que nous serons forcé de lui reconnaître tout à l'heure dans les locutions comme μέσον εἶναι ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ, ἔσχατον εἶναι ἐν ὅλῳ τῷ μέσῳ, μέσον ἐστίν ἐν ἄλλῳ, ἄλλο ἐστὶν ἐν μέσῳ. L'expression ἐν ὅλῳ ne signifie pas non plus, et cela commence à nous intéresser davantage, que l'attribut est dans la compréhension de son sujet, comme un caractère est dans la totalité des caractères, ou dans l'essence. Cette signification est ici inadmissible, parce qu'elle ne s'accorderait pas avec le sens du mot ἐν dans les locutions que nous venons de signaler. Il faut donc (1) que ἐν ὅλῳ εἶναι ait le sens de « être dans la totalité extensive de », « être dans l'extension de » (2). Ainsi, lorsqu'Aristote, théoricien du syllogisme, dit : « Tel attribut appartient à tel sujet pris universellement », il faut traduire : « Tel sujet pris universellement est dans l'extension de tel attribut », ou encore : « le sujet est une espèce dont l'attribut est le genre ». Mais qu'est-ce à dire ? Cela signifie qu'Aristote, qui s'était placé au point de vue de la compréhension dans la théorie de la proposition, passe à celui de l'extension dans la théorie du syllogisme. — Ce changement de front est naturellement de la plus haute importance. En effet le principe du syllogisme, le *dictum de omni et nullo*, bien loin de ressembler à la formule acciden-

(1) Comme le dit Trendelenburg, *Elem. log. Ar.* [8], p. 94 sq. (§ 24), approuvé par Bonitz, *Ind.* 505 *b*, 13.

(2) Ce sens, comme le fait remarquer Trendelenburg, *ibid.*, concorde avec celui de ἐν dans un passage des *Catégories*, 5, 2 *a*, 15-17 (les substances secondes sont les espèces et leurs genres, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι ... οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ...), et, dans un passage de la *Physique*, IV, 3, *début*, où ce sens est précisé par un rapprochement avec le sens opposé : il y a plusieurs acceptions de la formule ἄλλο ἐν ἄλλῳ, la partie est dans le tout, le tout d'autre part est dans les parties, ou encore ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐν ζῴῳ καὶ ὅλως εἶδος ἐν γένει, ou bien enfin ὡς τὸ γένος ἐν τῷ εἴδει καὶ ὅλως τὸ μέρος τοῦ εἴδους ἐν τῷ τοῦ εἴδους λόγῳ [*ut* ἐν, dit Trendel., *modo generi speciem subesse, modo genus formae inesse indicet*].

telle du chap. 5 des *Catégories* (cf. p. 174, n. 1), sera une pure affaire d'extension. Ce principe, nous ne le trouvons formulé qu'à propos de la première figure du syllogisme. Mais nous comprendrons prochainement que, pour Aristote, le principe de la première figure est le principe du syllogisme, parce qu'il n'y a que la première figure qui vaille. Voici donc le principe (*Prem. anal.* I, 4, 25 *b*, 32) : « Lorsque trois termes sont entre eux dans de tels rapports que le mineur soit dans l'extension du moyen et que le moyen soit dans l'extension du majeur, ou au contraire n'y soit pas, alors il y a nécessairement syllogisme [littéralement *syllogisme des extrêmes*] parfait » (1).

De cette manière de concevoir le principe du syllogisme découlent des conséquences qui méritent l'attention. D'une part, le syllogisme n'est pas autre chose que la subalternation d'une proposition universelle ; car, puisqu'il s'agit uniquement d'extension et, par conséquent, d'un passage du général au particulier, le mineur n'est qu'un autre nom de quelques exemplaires du moyen : *Tous les hommes sont mortels ; or quelques hommes sont hommes ; donc quelques hommes sont mortels.* Le syllogisme devient ainsi assez insignifiant, et peut-être même est-il bien près d'être une pétition de principe. On dirait qu'Aristote a pressenti ce dernier danger ; car, lorsqu'il énumère dans les *Topiques* les diverses sortes de pétition de principe, il écrit en passant cette phrase curieuse : « Lorsqu'il s'agit de démontrer quelque chose de particulier, on le postule en termes universels. Par exemple, s'il s'agit de démontrer que la science des contraires est une, on prend pour admis qu'il y a une seule science des opposés. Il semble alors que ce qu'il fallait démontrer à part, on le postule en compagnie de plusieurs autres choses » (2). Sans doute au fond Aristote

(1) Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον.

(2) VIII, 13, 163 *a*, 1 : ... ὅταν κατὰ μέρος δέον ἀποδεῖξαι καθόλου τις αἰτήσῃ, οἷον ἐπιχειρῶν ὅτι τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη, ὅλως τῶν ἀντικειμένων ἀξιώσειε μίαν εἶναι · δοκεῖ γὰρ ὃ ἔδει καθ' αὑτὸ δεῖξαι μετ' ἄλλων αἰτεῖσθαι πλειόνων.

est convaincu de la validité du syllogisme, et il la défendrait par bonnes raisons; mais ce serait peut-être en revenant au point de vue de la compréhension, et ce double jeu, qui est au fond de sa pensée, enlève à celle-ci beaucoup de fermeté. — Une autre conséquence du point de vue de l'extension est peut-être plus grave encore que la précédente. Si le syllogisme est une subsomption médiate, il s'ensuit qu'il n'est à sa place que dans le domaine des genres et des espèces. En effet qu'est-ce que le moyen-terme ou la raison, à ce point de vue? C'est une classe qui est subsumée sous une autre et à laquelle on en subsume une dernière. Ce qui explique, c'est donc l'universel en tant qu'universel; le mineur reçoit le majeur comme attribut, parce que le mineur est une espèce du moyen, qui était déjà une espèce du majeur. Voilà le syllogisme purement extensif, et il est immédiatement évident qu'il ne peut s'appliquer qu'à des termes qui se subordonnent l'un à l'autre en extension. Mais, quand même on en reviendrait à interpréter la majeure en compréhension, lui donnant ainsi le sens d'une loi : *tous les hommes meurent*, et non plus d'une classification : *tous les hommes sont un groupe dans la classe des mortels*, si pourtant la mineure reste encore interprétée en extension (et il le faut bien pour ne pas sortir tout à fait de la logique extensive), le champ d'application du syllogisme demeurera aussi restreint. En effet la mineure subsumera le mineur sous le moyen; c'est-à-dire que le moyen sera une classe, et le mineur, une subdivision ou un individu de cette classe. Nous retombons toujours sur l'idée que c'est l'universel qui explique et que ce qui est expliqué, c'est le particulier : toujours une subordination d'espèce à genre (1). Au fond

(1) Aristote semble bien convenir de cette conséquence : cf. *Metaph.* M, 10, 1086 *b*, 34 : *οὐ γὰρ γίγνεται συλλογισμὸς ὅτι τόδε τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἰ μὴ πᾶν τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, οὐδ' ὅτι ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, εἰ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῷον*. *An. post.* I, 31, 87 *b*, 38 : *ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν*. Le passage de la *Métaphysique* que nous venons de citer est d'autant plus significatif qu'il fait partie d'un développement dont l'objet est d'établir que, si les Idées platoniciennes sont des choses singulières et non des universaux, il ne peut pas y en avoir de connaissance scientifique.

donc Aristote aurait dû reconnaître que les mathématiques échappent au syllogisme, puisque les essences mathématiques sont singulières; il aurait dû prévoir et accueillir tout le fond des objections de Descartes contre le syllogisme. S'il n'en a rien fait, c'est, d'une part, qu'il n'a pas bien vu que les essences mathématiques sont singulières; d'autre part et surtout, c'est que l'universel a chez lui un double sens, que ce n'est pas seulement ce qui s'étend à tous les membres d'une classe, que c'est aussi ce qu'une essence possède par soi. Cela revient à dire, encore une fois, qu'il passe subrepticement du point de vue de l'extension à celui de la compréhension. Mais il est acquis qu'en interprétant le syllogisme en extension, ce qui est sa doctrine consciente et avouée, il diminue singulièrement la portée de l'opération. Ce n'est plus du tout la portée sans limite qu'il lui conférait, lorsqu'il jugeait suffisant, pour définir le syllogisme de l'identifier avec l'acte d'enchaîner par une raison ou de médiatiser.

Cette remarque terminée, reprenons les choses où nous en étions arrivés après avoir exposé le principe du syllogisme et passons à la théorie logique de cette opération. Il s'agit, bien entendu, de ce qu'on appelle le syllogisme simple et catégorique. Nous avons écarté les syllogismes à propositions modales et, quant aux syllogismes hypothétiques et disjonctifs, Aristote ne les connaît pas (1).

Nous avons dit que le principe du syllogisme, tel qu'il a été énoncé plus haut, est le principe même de la première figure. Il y a donc syllogisme de la première figure (σχῆμα) lorsque le moyen est dans l'extension du majeur (ou n'y est pas), et que le mineur est dans l'extension du moyen.

(1) Voir Zeller, p. 228, 2. Notons en passant que l'expression *συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως* ne signifie pas *syllogisme hypothétique*, mais syllogisme dont la conclusion s'appuie *sur quelque postulat non prouvé* (cf. Waitz, I, 427, *ad An. pr.* I, 23, 40 *b*, 25). — Pour l'exposition de la théorie logique du syllogisme ainsi délimitée, nous mettrons à profit une étude, très claire et généralement très exacte, de M. Fonsegrive, *La théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote*, Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 3e année, 1881, p. 395-410.

Par son extension le moyen *se place* donc ici entre le majeur et le mineur (καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον, *An. pr.* I, 4, 25 *b*, 36). On traduirait donc la pensée d'Aristote en symbolisant le rapport des trois termes, dans la première figure, par trois cercles concentriques dont le plus intérieur serait le mineur, le plus extérieur, le majeur et l'intermédiaire, le moyen. On peut dire encore pour définir la première figure, en se plaçant au point de vue, moins technique selon Aristote, de la compréhension, que le majeur A y est l'attribut de tout le moyen B et que le moyen B y est l'attribut de tout le mineur Γ. — Nous n'avons plus maintenant qu'à déterminer les modes de la première figure. Aristote ne considère les combinaisons possibles entre quatre sortes de propositions que dans les prémisses ; il laisse de côté avec raison les conclusions, et cela lui fait seulement 16 modes possibles à examiner, au lieu de 64, dans chaque figure. Il commence constamment par examiner les modes à prémisses universelles et passe, ensuite seulement, à ceux qui contiennent des particulières. La détermination des modes de la première figure est contenue dans le chap. 4 (*An. pr.* I). Aristote admet comme évidemment justifiés par le principe de la première figure les deux modes dont les prémisses sont, comme on a dit au Moyen-Age, AA et EA. *Tout* B *est* A, *Tout* Γ *est* B, donc *Tout* Γ *est* A ; — *Nul* B *n'est* A, *Tout* Γ *est* B, donc *Nul* Γ *n'est* A. Ce sont les modes qu'on a appelés bArbArA et cElArEnt. Viennent ensuite les modes AE et EE. Aristote les rejette, en faisant voir sur des exemples (exemples qu'il ébauche seulement, en indiquant des triades de termes concrets avec lesquels on peut construire des syllogismes) qu'ils admettent, en partant de prémisses vraies, des conclusions, tantôt vraies, tantôt fausses, c'est-à-dire des conclusions qui ne sont pas nécessaires, des conclusions accidentelles qui ne sont pas des conclusions. AE peut, avec les termes *animal*, *homme*, *cheval*, donner lieu à une conclusion fausse : *Tout homme est animal*; *Aucun cheval n'est homme*; *Aucun cheval n'est animal*. Avec un autre exemple il donne une conclusion vraie : *Tout homme est animal*; *Aucune pierre n'est homme*; *Aucune pierre n'est animal*. Le mode EE admet une conclusion vraie avec l'exemple : *Aucune ligne n'est science*; *Aucune unité n'est ligne*; *Aucune unité n'est science*. Avec l'exemple suivant, il a une conclusion fausse : *Aucune ligne n'est science*; *La médecine n'est pas ligne*; *La médecine n'est pas science*. Parmi les modes où l'une des prémisses est particulière, Aristote conserve AI et EI, soit dArII et fErIO. Par la même méthode que précédemment, c'est-à-dire en s'appuyant sur des exemples, Aristote rejette les modes IA, OA, IE, AO, EO. Il ne dit rien du mode OE, auquel d'ailleurs rien n'empêche d'appliquer le même procédé, et enfin il rejette en bloc les modes dont les deux prémisses seraient particulières, en indiquant des termes concrets qui permettraient d'obtenir dans ces modes des conclusions vraies et des conclusions fausses.

La seconde figure est ainsi définie : « Lorsqu'un même terme appartient à l'un, pris universellement, et n'appartient pas à l'autre, pris universellement, ou lorsqu'il appartient ou n'appartient pas tant à l'un qu'à l'autre des deux termes, pris universellement, cette figure, je l'appelle la seconde. Ce que j'appelle le moyen dans cette figure, c'est le terme qui est l'attribut des deux autres, les deux extrêmes sont ses sujets ; le majeur est celui qui, par son extension, approche le plus du moyen, et le mineur est celui qui, par son extension, s'éloigne le plus du moyen. Le moyen est en dehors des extrêmes, et sa place, quant à l'extension, est la première. » (*An. pr.* I, 5, *déb.*) Le moyen est en dehors des extrêmes, parce qu'il n'est pas sujet de l'un et attribut de l'autre. Mais cela n'empêche pas de comparer les trois termes sous le rapport de la quantité. Etant deux fois attribut, c'est-à-dire deux fois genre, le moyen a plus d'extension que les extrêmes, et d'autre part le majeur a plus d'extension que le mineur, puisque, dans la conclusion, il est son attribut ou son genre. — Cherchons maintenant les modes valables. Soit d'abord cESArE : *Nul* N *n'est* M ; *Tout* Ξ *est* M ; donc *Nul* Ξ *n'est* N. Ce mode est valable ; en effet il se ramène, par la conversion, de la majeure, au mode cElArEnt de la première figure (1). Le mode

(1) Cf. *An. pr.* I, 5, 27 *a*, 12 : γεγένηται γὰρ πάλιν τὸ πρῶτον σχῆμα.

cAmEstrES et le mode fEStInO sont bons aussi, parce qu'ils se ramènent à cElArEnt et à fErIO. Le mode bArOcO est bon lui-même, parce qu'on le ramène aussi, non plus, il est vrai, par transposition de prémisses et conversion, mais par une réduction à l'absurde, au mode bArbArA. Quant aux modes non concluants, Aristote les rejette, en procédant absolument de la même manière que pour la première figure.

Voici la définition de la troisième (1) : « Si un même terme, pris universellement, a comme attribut l'un des deux autres termes et n'a pas l'autre, ou si, toujours pris universellement, il a tous les deux comme attributs, ou n'a ni l'un ni l'autre, une telle figure, je l'appelle la troisième. Je nomme moyen le terme qui est ici le sujet des deux attributs ; je nomme extrêmes les deux attributs ; majeur, celui qui, par son extension, est le plus loin du moyen ; mineur, celui qui en est le plus près. Le moyen est en dehors des extrêmes, et, par sa place sous le rapport de la quantité, il est le dernier. » (*An. pr.* I, 6, *début*) Le moyen a la plus petite extension, parce qu'il est deux fois sujet, et le majeur en a plus que le mineur, parce qu'il est, dans la conclusion, son attribut. Le mode dArAptI : *Tout* Σ *est* Π ; *Tout* Σ *est* P ; donc *Quelque* P *est* Π, est bon, parce qu'il se ramène à dArII. Même procédé de démonstration pour fElAptOn, dIsAmIs, dAtIsI et fErIsOn ; pour bOcArdO, on a recours à la réduction à l'impossible. Les modes non concluants sont rejetés par le même procédé que dans les deux premières figures. — De même que la seconde figure n'admettait que des conclusions négatives, de même celle-ci n'en admet que de particulières (*Ibid.* 5 *fin* et 6 *fin*).

Aristote ne parle pas d'une quatrième figure. Ce n'est sans doute pas par oubli. C'est parce que, à bien considérer les définitions des trois premières figures, on voit que ces trois premières figures épuisent toutes les combinaisons possibles des termes entre eux. En effet Aristote définit au

(1) On remarquera qu'ici, comme à propos de la 2e figure, la définition est conçue de manière à ne pas écarter les modes faux. On remarquera aussi qu'elle omet, par négligence, de faire une place aux modes dIsAmIs et dAtIsI.

fond les trois figures par les rapports d'extension entre les extrêmes et le moyen. Or il est clair qu'il n'y a que trois cas possibles : le moyen-terme est, soit d'une extension intermédiaire, soit le plus, soit le moins étendu des trois termes. Sans doute Aristote ne se fait pas faute, nous l'avons vu, de caractériser aussi les figures par la place grammaticale du moyen dans les prémisses ; mais c'est là une considération accessoire et non pas fondamentale. Par conséquent on est fondé à dire (1) que, quand Galien a inventé la quatrième figure, il n'a pas complété la classification d'Aristote, mais avancé une classification nouvelle, fondée sur un principe tout différent.

Reste à considérer les rapports des deux dernières figures avec la première. Les syllogismes des deux dernières figures sont tous imparfaits (*An. pr.* I, 5, 28 *a*, 4 et 6, 29 *a*, 14) ; ceux de la première figure, au contraire, sont tous parfaits (4, 26 *b*, 28). Un syllogisme parfait est celui qui, en dehors de ce qui est posé dans ses prémisses, n'a besoin de rien pour que l'*évidence* du lien nécessaire qui rattache la conclusion aux prémisses apparaisse ; par contre, le syllogisme imparfait est celui qui a besoin qu'on dégage de ses prémisses quelques relations qui y sont impliquées, mais non pas posées (2). Si les syllogismes de la première figure sont évidents, c'est assurément par la place qu'y occupe le moyen qui, au point de vue de l'extension, est contenu d'une part et contenant de l'autre. Si les syllogismes des deux dernières figures manquent d'évidence, c'est que le moyen n'y occupe pas la même situation ; et enfin, s'ils renferment, mais implicitement, tout ce qu'il faut pour conclure, cela signifie que leur moyen peut recevoir par un traitement convenable, la position privilégiée qui caractérise celui de la première figure. On peut se demander comment des conversions

(1) Trendelenburg, *El. log. Ar.* 103 sq. (§ 28).

(2) *An. pr.* I, 1, 24 *b*, 22 : τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἀτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἑνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων.

qui font passer les termes de la place de genre à celle d'espèce peuvent ne pas dénaturer, bien loin de les traduire en plus clair, les rapports des termes. Mais on se rend aisément compte que, en changeant de place, le moyen ne change pas de quantité. En effet, lorsqu'il s'agit de la seconde figure, on convertit une négative universelle, et le moyen, devenu sujet, reste universel ; lorsqu'il s'agit de la troisième figure, le moyen dont on change la position n'est pas celui qui est pris universellement, de sorte que le changement est sans influence sur le rapport des termes. Mais, si la transformation qu'Aristote fait subir au syllogisme peut se comprendre en elle-même, elle n'en constitue pas moins dans la logique aristotélicienne une grave incohérence, en même temps que, si l'on revient à la considérer une fois de plus en elle-même, on découvre qu'elle est une erreur. La réduction des syllogismes des deux dernières figures à la première constitue, disons-nous, une incohérence. En effet cette réduction se fait au moyen de conversions de propositions. Or Aristote, et en cela il n'a pas eu tort, n'a pas admis, comme l'ont fait les logiciens du Moyen-Age, que la conversion constitue une inférence immédiate, ayant son évidence propre et ne demandant point à être fondée sur une démonstration syllogistique. Comme nous l'avons vu, il démontre syllogistiquement les conversions. Or, pour démontrer la conversion de l'universelle négative, qui sert ensuite à démontrer les deux autres conversions, il a recours à un raisonnement par l'absurde, dont la partie syllogistique est un syllogisme en dArAptI, c'est-à-dire un mode de la troisième figure. Comment donc, après cela, recourir à la conversion pour ramener les deux dernières figures à la première ? C'est évidemment commettre un cercle vicieux. Maintenant il est vrai qu'Alexandre, en démontrant autrement les conversions (ainsi que nous l'avons indiqué p. 170), a réussi à affranchir la logique aristotélicienne de ce cercle vicieux. Mais il n'a peut-être pas par là assez fait encore. Car, en regardant les choses de plus près, Ramus, Leibnitz, M. Lachelier ont pu faire voir que les conversions étaient, à vrai dire, des syllogismes de la deuxième et de la troisième figure et que chacune de ces

figures avait son principe et son évidence propres. Reste toutefois que la première figure qui, comme Aristote l'a justement remarqué, permet seule des conclusions de toute nature (*An. pr.* I, 4 *fin*), affirmatives aussi bien que négatives, universelles aussi bien que particulières, est la plus importante de toutes et que de celle-là Aristote a constitué la théorie définitive, autant du moins que cela est possible du point de vue de l'extension.

DOUZIÈME LEÇON

LES SYLLOGISMES MODAUX

On se ferait une idée très inexacte de celui des livres de l'*Organon* qui est consacré à ce qu'on pourrait appeler les questions les plus purement logiques, c'est-à-dire des *Premiers analytiques*, si l'on se figurait que cet ouvrage ne contient pas beaucoup d'autres choses que la théorie du syllogisme simple, avec les indications sommaires qu'elle suppose sur les propositions. Après avoir rappelé les principaux traits de la théorie du syllogisme, Zeller continue (p. 229-231) : « Aristote a aussi expliqué tout au long comment la science doit se servir de ces formes du raisonnement [*les figures du syllogisme*] et quelles sont alors les fautes à éviter. Il montre d'abord quelles sont les thèses les plus difficiles à établir et les plus faciles à réfuter, et réciproquement [*Pr. anal. I, 26*] ; il donne ensuite les règles à suivre dans la recherche des prémisses qui sont requises pour la démonstration d'une conclusion, étant données la qualité et la quantité de cette dernière [*ch. 27-29*], et il profite de l'occasion pour faire de la méthode platonicienne de la division l'objet de quelques critiques [*ch. 31*] ; puis il indique en détail les principes à observer et les procédés à suivre pour construire, avec la matière de la démonstration ainsi trouvée, des syllogismes exacts et réguliers [*ch. 32-46*]. Il s'occupe en outre de la portée des divers syllogismes, c'est-à-dire l'étendue [*explicite ou implicite*] de leurs conclusions [*Pr. anal. II, 1*], des syllogismes à prémisses fausses [*ch. 2-4*], de la démonstration en cercle [*démontrer l'une des prémisses à l'aide de la

conclusion et de la converse de l'autre prémisse*] [*ch. 5-7*], de la réciprocation du syllogisme [*c'est-à-dire de la destruction d'une des prémisses par l'union de l'autre avec la contradictoire ou la contraire de la conclusion*] [*ch. 8-10*], de la réfutation d'une proposition par ses conséquences [*ch. 11-14*], des syllogismes que l'on peut obtenir en prenant les opposées des prémisses d'un syllogisme donné [*ch. 15*], des nombreuses fautes qu'on peut commettre en raisonnant et des moyens de les éviter [*p. ex. la pétition de principe*] [*ch. 16-22*]. Il recherche enfin ces moyens de preuve qui ne constituent pas des démonstrations au sens étroit [*p. ex. l'induction, l'exemple, le syllogisme fondé sur des signes*], pour analyser le procédé caractéristique de raisonnement que chacun d'eux représente [*ch. 23-27*]. » Nous reviendrons sur l'induction. Mais, si nous sommes forcés de laisser de côté tout le reste de ce qui est traité dans les *Premiers analytiques*, nous voulons du moins, à l'étude du syllogisme simple, joindre celle des syllogismes modaux. — La théorie des syllogismes modaux, avec les éléments sur la théorie des propositions modales qui y sont joints, constitue une des parties les plus difficiles et les moins connues des *Premiers analytiques*. Cette théorie, hautement caractéristique de la manière d'Aristote, traite d'ailleurs des questions, dont quelques-unes sont importantes et dont les autres sont curieuses. Il est important de savoir à quelles conditions, en mélangeant des prémisses de diverses sortes, on peut obtenir une conclusion nécessaire ou une conclusion contingente. Et il est au moins curieux de voir quels syllogismes l'introduction de la modalité dans les prémisses peut retrancher ou ajouter aux quatorze types qu'Aristote reconnaît comme concluants dans le syllogisme ordinaire.

Nous passerons rapidement sur la théorie des propositions modales, d'autant que, chemin faisant, nous retrouverons les points importants au moment où Aristote, ayant besoin de s'en servir, les établit. Nous suivrons de près au contraire le texte de l'auteur dans l'étude des syllogismes modaux (*Pr. anal.* I, 9-22). Car notre but principal est de permettre à qui le voudrait de lire, sans trop de temps ni

d'efforts, cette portion ardue des *Premiers analytiques*.

Aristote ignore l'emploi du mot τρόπος, courant chez les commentateurs, pour désigner les modes ou modalités. Il n'a même donné nulle part, semble-t-il, une définition de la modalité en général. S'il fallait en croire un grand nombre de commentateurs et notamment Ammonius, Philopon et Boèce, un mode serait un adverbe quelconque joint à la proposition simple. Ainsi : *Socrate discute*, proposition simple, deviendrait une proposition modale quand on dirait par exemple : *Socrate discute bien*. A ce compte, il y aurait une infinité de modes et de modales (1). Mais cette conséquence, que les commentateurs en question avouent du reste, soulève une grosse difficulté qui amène à douter de la légitimité de leur définition. S'il y a une infinité de modes, pourquoi Aristote s'occupe-t-il de deux modes seulement, le nécessaire et le contingent? Comment y a-t-il intérêt à parler de ces deux là, quand il faut bien négliger tous les autres? Et, si cet intérêt est réel, d'où vient aux deux modes dont il s'agit leur privilège? La vérité semble bien être qu'Aristote, et avec lui Alexandre, n'auraient jamais souscrit à la définition que nous venons de rappeler. Si Aristote traite de deux modes seulement, c'est sans doute qu'il n'y en a pour lui que deux, et non pas que ces deux ont un privilège. Pour expliquer qu'il y ait deux modes privilégiés, on a cru pouvoir leur reconnaître un caractère qui, croyons-nous, est essentiel à tout mode selon Aristote. Ce caractère, dit-on, c'est que les modes privilégiés concernent, non pas la matière, mais la forme (2). — Il y a là une idée juste, à condition toutefois qu'on la présente autrement. En disant que la logique est formelle, il est possible d'entendre par là qu'elle n'a pas de valeur objective. Elle n'aurait pas de valeur objective : 1° parce que les notions qui servent de termes dans les raisonnements seraient des créations subjectives de l'esprit et constitueraient, tout au plus, des signes tout à fait inadéquats des réalités auxquelles elles correspondent ; 2° parce que les rapports établis par l'esprit entre les notions, celles-ci fussent-elles objectives, ne seraient pas des rapports de même espèce que ceux qui sont à l'œuvre dans la nature. A prendre les choses de cette façon, Aristote refuserait complètement d'admettre que la logique est formelle, et qu'on puisse établir qu'une certaine détermination relève de la logique en disant que cette détermination est une pure question de forme. Non seulement il croît que les rapports sur lesquels roule la logique sont des rapports naturels, que la nature *syllogise* comme l'esprit; mais il ne songe guère à douter que les notions prises pour termes de nos syllogismes puissent ne pas être adéquates. C'est sur un double acte de confiance dans les rapports et dans les notions que repose précisément la méthode de démonstration par les exemples, que nous avons vu Aristote employer dans la théorie du syllogisme ordinaire, que nous allons le voir employer dans la théorie du syllogisme modal. Lorsqu'une conclusion syllogistique s'accorde avec la conclusion tirée par la nature, le syllogisme est logiquement légitime ; si la nature ne conclut pas comme lui, c'est qu'il ne vaut rien. Ainsi, en donnant au mot de formel le sens qui vient de nous occuper, nous ne saurions dire, pour caractériser les modes, qu'ils sont aux yeux d'Aristote quelque chose de formel (1). — Mais le mot de formel comporte une autre acception encore, et, quoique mal démêlée, c'est cette acception qui est au fond de la pensée que nous examinons et qui la rend en partie juste. Prenons la proposition et le raisonnement en eux-mêmes. Il est entendu qu'ils sont quelque chose d'objectif, et quant à leurs termes, et quant aux rapports de ces termes. Cependant, malgré leur commune objectivité, nous pouvons distinguer

(1) Voir Rondelet, *Théorie logique des propositions modales*, p. 10 et 12-14 — Ammonius *in Hermen.* 214, 25 sqq. 230, 10 Busse ; Philopon. *An. pr.* 304, 28-30 éd. Wallies ; Boèce, *in Hermen. 1re éd.* II, 12 *déb.* (Migne, 64 II, col. 362 G).

(2) *Ibid.*, p. 59-66 ; Alexandre, *An. pr.* 20, 2-4; 270, 1-28, 329, 31 sqq.

(1) Zeller, p. 223, a grandement raison de dire que la nécessité et la contingence qu'Aristote a en vue dans sa théorie des modales concernent les choses, et non pas un aspect subjectif de la pensée qui juge.

l'un de l'autre ces deux éléments de la pensée jugeante et raisonnante. La distinction faite, nous appellerons les termes *matière*, et nous appellerons *forme* les rapports. Dans une proposition, par conséquent, la forme ce sera ce qui est exprimé par la copule et nous pourrons dire que ce qui caractérise chez Aristote, soit les modes privilégiés, soit, pour mieux dire, les modes, c'est qu'ils concernent le rapport du prédicat au sujet, qu'ils portent sur la copule. Et nous verrons tout de suite par là, les rapports étant beaucoup plus généraux que les termes, comment il est possible de faire une théorie des modes, puisque le risque de se perdre dans l'infinité sera écarté. Or, que les modes selon Aristote, et non pas à vrai dire des modes privilégiés mais tous les modes, concernent le rapport du prédicat au sujet et portent sur la copule, c'est ce qui nous paraît incontestable (1). Au reste le fait qu'Aristote, pour dire qu'il y a des modes, dit qu'il y a des propositions contingentes, comme il y a des propositions exprimant simplement le fait que le prédicat existe ou n'existe pas par rapport au sujet, ce fait est suffisamment éloquent (*Pr. an.* I, 2 *déb.*, cf. 8 *déb.*). Car, si la forme, c'est-à-dire l'essence de la proposition, c'est le rapport et la copule, caractériser la modalité en disant que c'est une manière d'être de la proposition, cela revient bien à professer que le mode porte sur la copule.

Voilà donc ce que c'est qu'un mode en général pour Aristote. Quant aux espèces de modalité, elles sont au nombre de deux, lorsque du moins on ne compte pas

(1) Rondelet, qui croit qu'Aristote, tout en n'ayant pas eu la conscience de cette opinion, en a eu pourtant le soupçon, renvoie, pour prouver l'existence de ce soupçon, à deux passages des *Pr. anal.*, dont le meilleur ne nous semble pas très probant. Aristote dit bien dans ce passage, I, 3, 25 *b*, 21, que le mot ἐνδέχεται est à mettre sur le même rang que le mot ἔστι (τὸ γὰρ ἐνδέχεται τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται). Malheureusement tout ce qu'il s'agit d'établir dans le passage, c'est qu'une proposition où figure ἐνδέχεται est une proposition affirmative, comme celle où figure ἔστι. De même, et plus clairement peut-être, dans le second passage, I, 13, 32 *b*, 1-3. Et il y a encore assez loin de là à l'idée que le mot ἐνδέχεται n'est, au fond, qu'un adverbe portant sur la copule. Voir Rondelet, p. 65, n. 1.

pour une espèce de modalité le caractère que prend la proposition simple, en tant que cette proposition est opposée aux autres modales. Les deux modes reconnus par Aristote sont le nécessaire et le contingent. — La notion du nécessaire semble à Aristote, à tort ou à raison, si claire par elle-même que, dans les *Premiers analytiques*, il ne la définit pas. Il dit ailleurs que le nécessaire est ce qui ne peut pas être autrement, τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, et que le premier type en est la nature simple, qui en effet n'a et ne saurait avoir qu'une seule manière d'être (*Metaph.* Δ, 5 ; cf. Bonitz, *Ind.* 42 *a*, 50). — La définition du contingent est plus délicate. Il y revient à plusieurs fois dans les *Premiers analytiques* (notamment I, 3, 25 *a*, 37 et 13, 32 *a*, 18). Le mot que nous traduisons par *contingent* est τὸ ἐνδεχόμενον. Entre ce mot et celui de δυνατόν, il semble malaisé de faire une différence (1). Au sens propre, nous disent les *Premiers analytiques* (I, 13, 32 *a*, 18) le *contingent* (ἐνδεχόμενον) est ce qui n'est pas nécessaire, et qui peut être supposé exister sans qu'il y ait à cela d'im-

(1) Waitz, I, 375-377 (*ad* 25 *a*, 37), que nous sommes un peu surpris de voir approuvé par Bonitz (*Metaph.*, *ad* Θ, 3, 1047 *a*, 20), croit, il est vrai, apercevoir entre l'un et l'autre une différence capitale : l'ἐνδεχόμενον serait ce qui est *logiquement* possible, ce que nous pouvons concevoir sans contradiction, tandis que le δυνατόν serait ce qui est *ontologiquement* possible, ce qui peut être sans qu'il y ait incohérence dans les choses. Waitz va même jusqu'à identifier l'ἐνδεχόμενον d'Aristote avec le *problématique* de Kant. Mais ce rapprochement, à lui seul, est un sûr indice d'erreur. Et d'ailleurs comment Waitz ferait-il pour donner un sens subjectif, ou du moins mental, au mot ἐνδέχεσθαι dans un passage tel que celui-ci, du ch. 13, livre I, des *Pr. anal.* ? Il y a, y dit Aristote, deux sortes d'ἐνδέχεσθαι, celui qui concerne les choses de la nature, les choses qui arrivent le plus souvent sans être nécessaires, comme lorsqu'on dit : ἐνδέχεσθαι τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον (32 *b*, 16), et celui qui concerne les faits de fortune et de hasard, comme lorsqu'on dit : ἐνδέχεσθαι τὸ βαδίζειν ζῷον ἢ τὸ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμόν (32 *b*, 11). De même encore pour le passage célèbre de l'*Herméneia*, où il est dit des événements, en les opposant précisément à nos discours et à nos pensées, ὁπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι (9, 19 *a*, 32 : ... ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ' κτλ.) ? Il n'y a donc pas de différence à faire, au moins sous cet aspect, entre ἐνδεχόμενον et δυνατόν.

possibilité. Or c'est presque littéralement dans les mêmes termes que le *possible* (δυνατόν) est défini par la *Métaphysique* (Θ, 3, 1047 *a*, 24) (1). Cette définition assurément n'est pas irréprochable, elle contient un cercle évident. Malgré cela, il faut reconnaître que la notion aristotélicienne du contingent est parfaitement précise : le contingent est ce qui peut également être et n'être pas. Tel est du moins le sens propre de la notion. C'est dans un autre sens que l'on dit, en parlant du réel et même du nécessaire, qu'ils sont *possibles*, et ἐνδέχεσθαι ne doit plus alors se traduire par « être contingent » (*Pr. an.*, fin du texte cité).

A côté des propositions assertoriques (τοῦ ὑπάρχειν), il y a donc des propositions nécessaires (τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν) : « Il est nécessaire que… » et des propositions contingentes (τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν) : « Il est possible que… » Lorsqu'on veut opposer les propositions modales, il faut faire attention à deux points. D'abord l'opposition doit porter sur le mode. A la proposition : *Il est nécessaire que* telle chose *ait* telle qualité, il ne faut pas donner comme contradictoire : « *Il est nécessaire que* telle chose *n'ait pas* telle qualité » ; la vraie contradictoire est : *Il n'est pas nécessaire* etc. De même pour les contingentes (2). Mais, pour celles-ci, il y a plus à dire. Une contingente : *Il est possible que tout* B *soit* A, peut toujours subir une opération qu'Aristote appelle du même nom que la conversion (ἀντιστροφή), mais qu'il faut pourtant se garder de confondre avec elle : c'est la transformation de l'affirmative qui suit le mode en négative, ou réciproquement. Ainsi : *Il est possible que tout* B *soit* A, et : *Il est possible que nul* B *ne*

(1) *Pr. an., loc. cit.* : λέγω δ'ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ'ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον · τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν. *Metaph. l. cit.* : ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δ'οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον… Voir le commentaire de Bonitz (*Metaph.* II, p. 387) sur ce dernier texte ; il appelle l'attention sur le cercle que comporte la définition aristotélicienne du contingent.

(2) Voir *Hermen.* ch. 12 et Rondelet, p. 101 sq.

soit A, sont deux propositions parfaitement équivalentes et dont chacune est impliquée dans l'autre. Lors donc qu'on veut prendre la contradictoire d'une contingente, il faudrait lui opposer à la fois deux propositions. Chacune de ces propositions commencerait par la négation, ou l'équivalent de la négation, du mode contingent ; mais l'une serait suivie d'une affirmative, l'autre, d'une négative. A la contingente : *Il est possible que tout* B *soit* A, il faudrait opposer à la fois : *Il est nécessaire que tout* B *soit* A, et : *Il est nécessaire que nul* B *ne soit* A (*Pr. anal.* I, 17). — Pour ce qui est de la conversion, les nécessaires suivent les mêmes lois que les assertoriques (*Pr. anal.* I, 3 *déb.* — 25 *a*, 36) : *Il est nécessaire que nul* B *ne soit* A, *Il est nécessaire que nul* A *ne soit* B. Le cas des contingentes est différent. Sans doute les affirmatives contingentes suivent les mêmes lois que les affirmatives assertoriques (*ib.* 25 *a*, 37-*b*, 3). Mais, pour les négatives, c'est autre chose. Si les contingentes, qui n'ont des contingentes que le nom et qui portent en réalité sur le nécessaire (comme quand on dit : *Il est possible que nul homme ne soit cheval*), suivent les mêmes lois que les assertoriques négatives, et lorsqu'elles sont universelles, et lorsqu'elles sont particulières, par contre les vraies contingentes se comportent d'une autre manière. S'il s'agit de contingentes portant sur les faits naturels, non nécessaires mais se produisant le plus souvent, les négatives particulières se convertissent, tandis que les assertoriques ne se convertissent pas ; et, ce qui est bien plus important, les contingentes négatives universelles portant sur les faits naturels ne se convertissent pas (25 *b*, 3-19) ; non plus d'ailleurs que quelque sorte de vraies contingentes négatives universelles que ce soit (17, 36 *b*, 35 — 37 *a*, 32). C'est un point capital que nous retrouverons plus loin.

Ces préliminaires étant posés, arrivons aux syllogismes modaux.

Les syllogismes, dont les deux prémisses seront des nécessaires, se comporteront, sauf la réserve que nous ferons tout à l'heure, comme les syllogismes dont les deux prémisses sont des assertoriques. En effet les rapports d'inclu-

sion entre les termes sont parfaitement correspondants ici et là, et les lois de la conversion sont les mêmes ; ce qui permet de réduire les syllogismes des deux dernières figures à ceux de la première, de la même façon que pour les syllogismes simples. Toute la différence entre le syllogisme simple et le syllogisme à deux prémisses nécessaires, c'est que, dans celui-ci, les trois propositions seront modifiées par les mots : *Il est nécessaire que...* ou : *Il est nécessaire que... ne pas.* La seule réserve à faire porte sur les modes bArOcO et bOcArdO. Pour les démontrer par l'absurde, il faudrait commencer par prendre la contradictoire des conclusions contestées. Or ces contradictoires de propositions nécessaires seraient des propositions contingentes, par exemple : *Il est possible que tout* Γ *soit* B. Les syllogismes où ces contradictoires entreraient auraient donc une prémisse nécessaire et une prémisse contingente. Mais nous n'apprendrons que plus tard (ch. 16) à manier de tels syllogismes. Il faut donc démontrer les deux modes en question par *ecthèse,* c'est-à-dire en mettant en lumière, à l'aide d'un nom, la partie du mineur dont le moyen est nié (2e figure), ou la partie du moyen dont le majeur est nié (3e figure) (1). Soit le syllogisme en bArOcO :

Il est nécessaire que tout B *soit* A ;
Or il est nécessaire que quelque Γ *ne soit pas* A ;
Donc il est nécessaire que quelque Γ *ne soit pas* B.

Appelons Δ la partie de Γ dont A est nié avec nécessité, nous aurons le syllogisme suivant, en cAmEstrEs :

Il est nécessaire que tout B *soit* A ;
Or il est nécessaire que nul Δ *ne soit* A ;
Donc il est nécessaire que nul Δ *ne soit* B.

Comme *Tout* Δ est identique à *Quelque* Γ du syllogisme primitif, le sens de la nouvelle conclusion est donc que : *Il est nécessaire que quelque* Γ *ne soit pas* B *;* c. q. f. d. — Soit maintenant un syllogisme en bOcArdO :

(1) Voir Waitz, *ad* 28 *a*, 23 et 30 *a*, 8 (I, 390 sq. et 394 sq.).

Il est nécessaire que quelque Γ *ne soit pas* A ;
Or il est nécessaire que tout Γ *soit* B ;
Donc il est nécessaire que quelque B *ne soit pas* A.

Appelons Δ la partie de Γ dont A est nié avec nécessité, et convertissons notre mineure de façon à pouvoir écrire : *Il est nécessaire que quelque* B *soit* Γ, et par conséquent : *Il est nécessaire que quelque* B *soit* Δ. Nous aurons le syllogisme suivant, en fErIO :

Il est nécessaire que nul Δ *ne soit* A ;
Or il est nécessaire que quelque B *soit* Δ ;
Donc il est nécessaire que quelque B *ne soit pas* A.

c. q. f. d. (ch. 8). — Au rapport de Théophraste, dans Alexandre (1), certains préféraient démontrer par l'absurde les syllogismes à deux prémisses nécessaires, en bArOcO et en bOcArdO, en renvoyant seulement cette démonstration à plus tard, soit après le chapitre 16. On comprend par quel scrupule de méthode Aristote a été d'un autre avis.

Occupons-nous maintenant des syllogismes de la première figure, ayant une prémisse assertorique et une prémisse nécessaire.

Si la majeure, affirmative ou négative, est une nécessaire, la conclusion est une nécessaire :

Il est nécessaire que tout B *soit* A ;
Or tout Γ *est* B ;
Donc il est nécessaire que tout Γ *soit* A.

Telle doit bien être la modalité de la conclusion. En effet, dit Aristote, Γ n'est pas autre chose que *Quelque* B, et nous pouvons dire, dans un langage un peu différent du sien que la conclusion n'est que la subalterne de la majeure. — Si c'est la mineure qui est nécessaire (mineure qui est toujours affirmative dans la première figure), que la majeure assertorique soit d'ailleurs affirmative ou négative, la conclusion n'est pas une nécessaire. Cela se démontre

(1) Cf. Rondelet, p. 228, n. 3; Alex. *Pr. an.* 123, 18-24, éd. Wallies.

d'abord par l'absurde au moyen d'un syllogisme en dArAptI-dArII, si la conclusion doit être affirmative ; au moyen d'un syllogisme en cElArEnt, si elle doit être négative. Soit, en effet, par exemple, une conclusion nécessaire affirmative : *Il est nécessaire que tout* Γ *soit* A, jointe à la mineure du syllogisme primitif : *Or il est nécessaire que tout* Γ *soit* B, elle donne la conclusion : *Donc il est nécessaire que quelque* B *soit* A. Mais cette conclusion est fausse, car dans notre majeure primitive : *Tout* B *est* A, A, au lieu d'être un attribut nécessaire, n'est peut-être qu'un attribut contingent, et il s'est pu que *nul* B *ne fût* A, ou il peut arriver que *nul* B *ne soit* A. D'autre part, la démonstration par l'exemple établit aussi que, dans la conclusion : *Il est nécessaire que tout* Γ *soit* A (ou *que nul* Γ *ne soit* A), le caractère de nécessité est usurpé. En effet, avec les trois termes : *se mouvoir — animal — homme*, on verra que, par exemple, la conclusion affirmative : *Il est nécessaire que tout homme se meuve*, est contraire à la vérité, la vérité étant seulement que tout homme se meut (ch. 9 *déb.* — 30 *a*, 33). — Les syllogismes à conclusion particulière suivent les mêmes lois, et les démonstrations seraient les mêmes. Pour prouver qu'un syllogisme en fErIO dont la mineure est nécessaire ne saurait conclure par une nécessaire, il faudrait se servir des termes : *se mouvoir — animal — blanc* (30 *a*, 33-*b*, 6).

Considérant toujours des syllogismes dont une prémisse est assertorique et l'autre nécessaire, passons de la première figure à la seconde. Si la prémisse nécessaire est négative, la conclusion est une nécessaire ; autrement ce n'est qu'une assertorique. En effet, dans le premier cas, un syllogisme en cEsArE se ramènera à un syllogisme en cElArEnt, où la nécessaire sera majeure, et un syllogisme en cAmEstrEs se ramènera au même mode cElArEnt, dans lequel la nécessaire sera encore une fois majeure. Dans le second cas, la réduction de cEsArE et de cAmEstrEs à cElArEnt donnera des syllogismes où la nécessaire sera mineure. On peut d'ailleurs démontrer par l'absurde que, dans le cas qui nous occupe, la conclusion ne saurait être une nécessaire. Soient par exemple les deux prémisses sui-

vantes d'un syllogisme en cAmEstrEs : *Il est nécessaire que tout* B *soit* A. *Or nul* Γ *n'est* A ; admettons que la conclusion soit celle-ci : *Il est nécessaire que nul* Γ *ne soit* B ; convertissons-la et convertissons aussi la majeure de notre syllogisme ; avec ces deux converses, nous aurons le syllogisme suivant :

Il est nécessaire que nul B *ne soit* Γ ;
Or il est nécessaire que quelque A *soit* B ;
Donc il est nécessaire que quelque A *soit* Γ.

Mais dans la proposition : *nul* A *n'est* Γ, converse de notre mineure primitive, Γ n'est peut-être pas un prédicat nécessairement nié de A et peut-être s'est-il pu que *tout* A *fût* Γ, ou est-il possible dans l'avenir que *tout* A *soit* Γ Enfin on peut encore recourir à la démonstration par un exemple. Si nous posons : *Il est nécessaire que tout homme soit animal ; Or nul être blanc n'est animal*, la conclusion ne devra pas être : *Il est nécessaire que nul être blanc ne soit homme*. Car il est possible que quelques êtres blancs soient hommes, et cela parce qu'il est possible aussi que quelques êtres blancs soient des animaux, quand même en fait il se trouverait qu'aucun être blanc n'est animal (ch. 10 *déb.* — 30 *b*, 40). — Pour ce qui est des syllogismes à conclusion particulière, si la prémisse nécessaire est négative et universelle, la conclusion sera une nécessaire. Même démonstration que dans le cas où les deux prémisses sont universelles, c'est-à-dire réduction à la première figure : fEstInO-fErIO. Si la prémisse nécessaire est affirmative et universelle (bArOcO), la conclusion n'est pas une nécessaire. Cela se démontre à l'aide de la même triade de termes qui nous a servi quand les deux prémisses étaient universelles : *animal — homme — être blanc*. Si la nécessaire est négative mais particulière (bArOcO), la conclusion n'est pas nécessaire. Cela se démontre à l'aide des mêmes termes, dit Aristote. Mais d'autres termes seraient préférables, par exemple : *infaillible — sage — homme* (31 *a*, 1-17).

Pour en finir avec les syllogismes dont l'une des prémisses est nécessaire et l'autre assertorique, reste à nous

occuper de ceux de ces syllogismes qui appartiennent à la 3e figure. Lorsque les deux prémisses sont universelles et affirmatives, si l'une quelconque est une nécessaire, la conclusion est une nécessaire. En effet, on aura des syllogismes, l'un en dArAptI, l'autre voisin de dArAptI. Si c'est la majeure qui y est nécessaire, la conversion de la mineure donnera un syllogisme de la 1re figure, dont nous savons qu'il conclut par une nécessaire. Si c'est la mineure qui est nécessaire, le syllogisme sera, pour ainsi dire, en dApAmIp : on ne touchera pas à cette mineure, on convertira la majeure, on la transposera pour en faire la mineure et l'on aura le même syllogisme de la 1re figure que dans le cas précédent ; on n'aura qu'à convertir la conclusion. — Lorsque la prémisse nécessaire est négative, la conclusion est une nécessaire. En effet un tel syllogisme sera en fElAptOn (car, dans la 3e figure, il n'y a pas de mineure négative) ; il se réduira à un syllogisme en fErIO, où la prémisse nécessaire sera majeure et où la conclusion ne sera en somme, pouvons-nous dire, que la subalterne de la majeure. — Si la nécessaire est affirmative et l'autre prémisse négative, la conclusion n'est pas une nécessaire. En effet, dans un tel syllogisme, la nécessaire sera mineure (puisque dans la 3e figure la mineure est affirmative) ; en la convertissant, on aura un syllogisme de la 1re figure (fElAptOn-ɪErIO), dont nous savons que la conclusion ne peut pas être une nécessaire (cf. 30 *a*, 33). En outre on peut recourir à une démonstration par l'exemple avec les termes : *éveillé — animal — cheval*. Soit : *Nul cheval n'est éveillé ; Or il est nécessaire que tout cheval soit animal*. La conclusion : *Il est nécessaire que nul animal ne soit éveillé*, serait contraire à la vérité. Tout ce qui peut être vrai, c'est qu'il se trouve que *nul animal* n'est *éveillé* (ch. 11 *déb.* à 31 *b*, 10).

Arrivons aux syllogismes dont l'une des prémisses est particulière. Les deux prémisses étant affirmatives, si la nécessaire est l'universelle, la conclusion sera nécessaire. En effet les syllogismes répondant à ces conditions seront en dIsAmIs et en dAtIsI. Ils se ramèneront tous les deux à des syllogismes en dArII, où la nécessaire universelle sera majeure. — Si la nécessaire est la particulière, une fois le syllogisme ramené à la 1re figure (dArII), la nécessaire ne pourra être que mineure. Du reste, on peut aussi faire une démonstration par l'exemple avec les termes *éveillé — bipède — animal*. La conclusion : *Il est nécessaire que quelque bipède* soit *éveillé*, qu'on prétendrait déduire, soit en dIsAmIs, soit en dAtIsI, est évidemment contraire à la vérité, puisque celle-ci est seulement que *quelques bipèdes* sont *éveillés*. — Si la prémisse nécessaire est l'universelle négative, la conclusion sera une nécessaire. Car le syllogisme sera en fErIsOn ; il se ramène par conséquent à un syllogisme en fErIO, où la nécessaire sera majeure. — Si c'est l'affirmative, soit universelle (bOcArdO), soit particulière (fErIsOn), qui est la nécessaire, alors la conclusion n'est pas une nécessaire. En effet, le syllogisme en fErIsOn une fois ramené à fErIO, la nécessaire sera mineure. Et d'autre part, pour le syllogisme en bOcArdO, et aussi bien d'ailleurs pour le syllogisme en fErIsOn, une démonstration par l'exemple est facile. Dans le premier cas, nous aurons les prémisses suivantes : *Quelque homme n'est pas éveillé ; Il est nécessaire que tout homme soit animal*. La vérité ne nous permet pas de conclure : *Il est nécessaire que quelque animal ne soit pas éveillé*. La vérité permet seulement la conclusion : *Quelque animal* n'eet pas *éveillé*. Dans le second cas, nous aurons les prémisses : *Nul être blanc n'est éveillé ; Il est nécessaire que quelque être blanc soit animal*. Pour rester dans le vrai il ne nous est pas permis de conclure : *Il est nécessaire que quelque animal* ne soit pas *éveillé*, mais simplement : *quelque animal* n'est pas *éveillé*. — Enfin, si la nécessaire est négative mais particulière (bOcArdO), la conclusion n'est pas une nécessaire. En effet, soient les prémisses : *Il est nécessaire que quelque animal soit bipède, Or tout animal se meut*. La seule conclusion vraie est : *Quelque être qui se meut* est *bipède*, et non pas : *Il est nécessaire que quelque être qui se meut* soit *bipède* (11, 31 *b*, 11—13, 32 *b*, 3).

Nous devons maintenant aborder la partie la plus délicate de la théorie des syllogismes modaux, celle où inter-

viennent les propositions contingentes. Lorsque nous concluons que : *Il est possible que tout* Γ *soit* A, notre raison peut être que A est un attribut possible de B et que B est, assertoriquement, un attribut de Γ, ou bien que A est un attribut possible de B et que B est un attribut possible de Γ. Bien que, dans ce second cas, le raisonnement ait quelque chose de plus compliqué, en ce qu'il superpose une possibilité à une autre, tandis que, dans le premier, une seule possibilité intervient, cependant, au point de vue de la théorie des syllogismes modaux, un syllogisme à deux prémisses contingentes est moins compliqué qu'un syllogisme où il entre une prémisse contingente et une prémisse assertorique. C'est pourquoi nous commencerons par les syllogismes à deux prémisses contingentes (32 *b*, 23-37, fin du ch. 13). Aristote étudie d'abord les syllogismes à deux prémisses contingentes de la première figure, puis les syllogismes dont l'une des prémisses seulement est contingente, dans la première figure également. Viennent ensuite les mêmes syllogismes de la seconde et enfin de la troisième figure.

Considérons donc les syllogismes à deux prémisses contingentes de la 1re figure. Les modes bArbArA et cElArEnt sont des syllogismes parfaits et évidents, parce que ce qui se peut de l'attribut, lequel se peut du sujet, se peut du sujet. De même les modes dArII et fErIO. Comme on peut transformer une contingente négative en une affirmative, le mode AE est recevable, parce qu'on le transforme en AA (1); de même le mode EE qui devient EA (ou, si l'on veut, AA); de même le mode AO, qui devient OI; de même enfin à coup sûr, bien qu'Aristote ne le dise pas (2), le mode EO, transformable en AI (ch. 14 *déb.* — 33 *a*, 34). — Si la majeure est particulière, quelle que soit sa qualité et quelles que soient d'ailleurs la quantité et la qualité de la mineure, il n'y a pas de conclusion. Posons que : *Quelque B est A*. Peut-être B a-t-il plus d'extension

(1) Et non en AI, comme l'admet, sans qu'on voie pourquoi, Rondelet, p. 241.

(2) Voy. Waitz, *ad* 33 *a*, 34 (I, 407) et Rondelet, *loc. cit.*

que A; autrement dit, peut-être *certains* B ne sont-ils pas A. Si Γ est pris parmi ces *certains* B, tout Γ aura beau être B, Γ ne sera pas pour cela A. S'il s'agit de propositions contingentes, on ne pourra pas dire : *Il est possible que tout* Γ *soit* A, ni, non plus : *Il est possible que nul* Γ *ne soit* A, parce que telle est la nature des contingentes que cette négative est simplement une autre forme de l'affirmative et qu'elle ne peut avoir de sens que si cette affirmative en a un (1) (33 *a*, 34-*b*, 17). — En somme, lorsque les prémisses sont universelles (ou plutôt lorsque la majeure est universelle), qu'il y ait d'ailleurs une affirmative dans les prémisses ou qu'elles soient négatives toutes deux, il y a syllogisme; seulement, dans le dernier cas, le syllogisme est imparfait, puisqu'il faut, pour le rendre concluant, quelque chose de plus que les prémisses, savoir la transformation de l'une d'elles, la mineure, en une affirmative (33 *b*, 18-24, fin du ch. 14).

Cette règle est encore très simple. Les syllogismes de la 1re figure dont l'une des prémisses est contingente et l'autre assertorique sont plus compliqués. Si la majeure est contingente, on a des syllogismes à conclusion contingente (comme cela a toujours lieu d'ailleurs dans les syllogismes où l'une des prémisses est assertorique et l'autre contingente), et ces syllogismes sont tous parfaits et évidents. Aristote se contente d'en donner des exemples en désignant les termes par les lettres consacrées, en faisant la majeure tour à tour affirmative et négative. — Si c'est la mineure qui est contingente, alors les syllogismes valides sont tous imparfaits, et de plus, dans ceux qui doivent

(1) Aristote, grâce à cette remarque, peut s'en tenir au cas où la mineure est affirmative. Le cas où elle est négative est plus délicat, parce que le moyen-terme paraît être pris une fois universellement, d'où possibilité d'une conclusion. Et on aurait de la peine à démontrer ce qu'Aristote évidemment a ici en vue, à savoir que, même dans ce cas, dès que la majeure est particulière, il n'y a pas de conclusion, parce que véritablement il n'y a pas de moyen-terme. La règle scolastique, que la mineure doit être affirmative dans la 1re figure, se démontre par la quantité du majeur et non par celle du moyen; voy. par ex. *Logique de Port-Royal*, 3e partie, ch. 5, vers le début.

conclure négativement, la conclusion, au lieu d'être une contingente au sens propre, énonce seulement une non nécessité pour tous ou pour quelques-uns (ch. 15 *déb.* — 33 *b*, 40).

Occupons-nous d'abord du cas où la conclusion est affirmative. Aristote renouvelle sans la prouver l'affirmation que les syllogismes dont il s'agit sont imparfaits, et, avant d'entreprendre la démonstration des conclusions imparfaites, il établit une sorte de lemme (1), qui va lui permettre de simplifier cette démonstration en remplaçant une contingente par une assertorique. Nous pouvons avoir des liaisons de la forme : *Si* A *est possible,* B *est possible,* aussi bien que de la forme : *Si* A *est,* B *est* ; et, une liaison de la première forme étant posée, il y aurait contradiction à ce que A fût possible sans entraîner la possibilité de B. A représente ici un couple de deux prémisses. Or, pour qu'une conclusion *possible* résulte de prémisses *possibles*, il n'est pas nécessaire que ces prémisses soient vraies ; il suffit qu'elles soient possibles, quoique fausses (34 *a*, 1-33). Cela posé, soit un syllogisme à conclusion affirmative dont la majeure est assertorique et la mineure, contingente :

Tout B *est* A ;
Or il est possible que tout Γ *soit* B ;
Donc il est possible que tout Γ *soit* A.

Nous avons à démontrer la conclusion par l'absurde. Mais, en vertu de la remarque qui précède, nous pourrons prendre pour mineure de notre syllogisme par l'absurde, au lieu de la contingente : *Il est possible que tout* Γ *soit* B, l'assertorique : *Tout* Γ *est* B. Il est indispensable que nous le fassions, puisque autrement notre syllogisme par l'absurde serait du même type que le syllogisme à démontrer. Et nous pouvons le faire, car, s'il est vrai que notre mineure assertorique est fausse (attendu que *a posse ad actum non valet consequentia*), elle reste possible. La conclusion, qui doit énoncer une possibilité, ne sera donc pas altérée du

(1) Ce lemme a échappé à Rondelet, p. 253.

fait de notre mineure, et, si la conclusion exprime en termes de possibilité quelque chose d'impossible, cette impossibilité ne pourra venir que de la majeure. Voici donc notre syllogisme par l'absurde, syllogisme de la 3[e] figure :

Il n'est pas possible que tout Γ *soit* A ;
Or tout Γ *est* B ;
Donc il n'est pas possible que quelque B *soit* A.

La conclusion est absurde, puisqu'elle contredit notre première majeure : *Tout* B *est* A ; donc notre première conclusion est démontrée. Au reste notre syllogisme de la 3[e] figure peut à son tour se démontrer par l'absurde en bArbArA. Nous dirions :

Il est possible que tout B *soit* A ;
Or tout Γ *est* B ;
Donc il est possible que tout Γ *soit* A

(34 *a*, 34-34 *b*, 6) (1).

Nous venons de justifier les syllogismes à mineure contingente, lorsque la conclusion est affirmative. Lorsque la conclusion est négative, avons nous dit, la conclusion n'est plus une véritable contingente : elle énonce seulement une non-nécessité. Voici comment cela s'établit. Nous prendrons un exemple, au lieu des simples lettres que donne Aristote. Soit le syllogisme suivant :

Nul sage n'est envieux ;
Or il est possible que tous les hommes soient sages ;
Donc il est possible que nul homme ne soit envieux.

(1) Le sens des cinq lignes (34 *b*, 2-6) consacrées à cette dernière démonstration par l'absurde, est assez difficile à établir. Waitz (*ad* 34 *b*, 3, p. 411) pense qu'il s'agit d'une autre forme de la première démonstration. Mais il est obligé d'admettre qu'Aristote s'est trompé. Comme, au point où nous en sommes, nous ne savons rien encore de la valeur d'un syllogisme en fElAptOn dont une des prémisses est contingente et l'autre assertorique, Aristote peut avoir songé à lever tout scrupule en faisant remarquer qu'un tel syllogisme se démontre au besoin par l'absurde. Et peu importe qu'il y ait à une telle démonstration des difficultés, puisqu'Aristote a bien entrepris de démontrer par l'absurde le mode bOcArdO. Cf. 21, 39 *a*, 32.

Ce syllogisme doit être démontré par l'absurde. Nous prendrons comme mineure l'assertorique, fausse mais non impossible : *Tous les hommes sont sages*. Pour majeure, il nous faut la contradictoire de la conclusion contestée. Cette contradictoire ne peut pas être : *Il est possible que tous les hommes soient envieux*; car ce ne serait là que notre conclusion transformée de négative en affirmative, comme peut toujours l'être une contingente. La contradictoire cherchée sera donc : *Il n'est pas possible que nul homme ne soit envieux*, c'est-à-dire plus clairement : *Il est nécessaire que quelques hommes soient envieux*. Notre syllogisme par l'absurde sera donc le suivant (3e figure) :

Il est nécessaire que quelques hommes soient envieux;
Or tous les hommes sont sages;
Donc il est nécessaire que quelques sages soient envieux.

Mais la plus vraie contradictoire de la majeure de ce dernier syllogisme n'est pas la conclusion contestée : *Il est possible que nul homme ne soit envieux*. Cette contradictoire la plus vraie, c'est : *Il n'est pas nécessaire que tous les hommes soient envieux*. C'est donc cette proposition-ci seulement que nous avons démontrée. Donc, d'une manière générale, les syllogismes comme celui dont nous avons cherché à démontrer la conclusion ne peuvent établir qu'une non-nécessité. Mais la non-nécessité est bien différente de la contingence. Le non-nécessaire peut n'être pas possible : il n'est pas nécessaire que 2 et 2 fassent 5 ; cela est même impossible. Une proposition de la forme : *Il n'est pas nécessaire que...* exclut seulement la nécessaire affirmative : *Il est nécessaire que...* : mais elle n'exclut pas : *Il est impossible que 2* et *2 fassent 5*, ni même : *Il est possible que 2 et 2 fassent* ou même *ne fassent pas 5* (1). D'ailleurs, reprend Aristote, on peut démontrer par des exemples que les syllogismes du type qui nous occupe ne peuvent prouver, ni la contingence (car leur prétendue conclusion est quelquefois une proposition qui, prise dans sa vérité, est une nécessaire), ni la nécessité (car leur prétendue conclusion est quelquefois une proposition qui, dans sa vérité, est une contingente). Reste donc qu'ils sont capables d'établir la non-nécessité et rien d'autre. Voici les exemples d'Aristote (1). Le syllogisme suivant donne une conclusion qui, en vérité, est une nécessaire :

(1) Voir Pacius, *In Anal. pr. lib. 1, Commentarius analyticus, in cap. XV*, 2e éd. Francfort, 1597, p. 148 *a* (trad. dans Rondelet, p. 250).

Nul être pensant n'est corbeau;
Or il est possible que tout homme soit un être pensant;
Donc il est possible que nul homme ne soit corbeau.

La vérité est : *Il est nécessaire que nul homme ne soit corbeau*. Inversement, un autre syllogisme donne une conclusion qui, dans sa vérité, est une contingente :

Nulle science ne se meut;
Or il est possible que tout homme soit science;
Donc il est possible que nul homme ne se meuve.

Un type de syllogisme qui paraît conclure indifféremment par la nécessité ou par la contingence ne peut, en réalité, conclure ni par l'une ni par l'autre. Il ne saurait donc, à vrai dire, conclure que par la non-nécessité (34 *b*, 19-35 *a*, 2).

Nous venons de voir quels sont les modes concluants à conclusion universelle. Passons à ceux de la même espèce qui ne concluent pas, ou du moins ne concluent pas sans qu'on transforme une des prémisses. Si, dans la mineure, la proposition qui dépend du mode est négative (AE), ou si la proposition qui, dans la mineure, dépend du mode et, d'autre part, la majeure assertorique, sont négatives toutes deux (EE), il n'y a pas de conclusion, à moins qu'on ne transforme les mineures en affirmatives. Si la négation dans la mineure porte sur le mode : *Or il n'est pas possible que...*, que la majeure assertorique soit négative ou même

(1) Observons que du reste ces exemples ne le satisfaisaient pas pleinement, puisqu'il a noté qu'il conviendrait de prendre des termes meilleurs, 35 *a*, 2 ; cf. Waitz, *ad loc.* (p. 412).

qu'elle soit affirmative, il n'y a aucune manière d'obtenir une conclusion; car on ne peut pas alors changer la qualité des mineures, et des syllogismes en cElErEnt ou même en cAlErEnt sont inadmissibles. On montrerait, en prenant par exemple les termes *blanc — animal — neige* et *blanc — animal — poix*, que de tels syllogismes concluraient aussi bien le faux et le vrai (35 *a*, 3-24).

Lorsque, avec une majeure contingente et universelle, soit affirmative, soit négative, la mineure est une assertorique affirmative particulière, tout se passe comme si la mineure était universelle (dArII, fErIO). — Lorsque la majeure est une assertorique universelle et la mineure une contingente particulière, que les prémisses diffèrent ou non en qualité, il y a toujours syllogisme, à condition de transformer, au besoin, la mineure de négative en affirmative. Mais le syllogisme est toujours imparfait, et il faut le démontrer par l'absurde. — Si la majeure est particulière, qu'elle soit affirmative ou négative, assertorique ou contingente, quelle que soit alors la nature de la mineure, il n'y a pas de conclusion. En effet, dans tous ces cas, en prenant les deux triades de termes que nous avons indiquées dernièrement, on aurait de prétendus syllogismes, qui concluraient aussi bien le faux et le vrai (35 *a*, 25-*b*, 19).

En somme, avec une majeure universelle, il y a toujours une conclusion; avec une majeure particulière, il n'y en a jamais (1) (35 *b*, 20-22, fin du chap. 15).

Les syllogismes où l'une des prémisses est nécessaire et l'autre contingente se comportent, naturellement, d'une façon analogue à ceux que nous venons d'étudier. — Avec une majeure nécessaire et une mineure contingente, toutes les deux affirmatives et universelles, on obtient un syllogisme à conclusion contingente, mais imparfait et qu'il faut démontrer par l'absurde (ch. 16, 35 *b*, 37 — 36 *a*, 2). — Si, toutes les autres conditions restant les mêmes, la majeure est négative, la conclusion est une assertorique

(1) Toutefois la majeure aurait beau être universelle, il n'y aurait pas de conclusion, si la mineure était une assertorique négative; voy. 35 *b*, 8 et Waitz, *ad* 35 *b*, 21 (p. 414).

négative. La démonstration par l'absurde ne va pas sans quelque complication. Voici ce type de syllogisme :

Il est nécessaire qu'aucun B *ne soit* A;
Or il est possible que tout Γ *soit* B;
Donc nul Γ *n'est* A.

Voici maintenant la démonstration par l'absurde. On y prend pour majeure la converse de la majeure primitive et, pour mineure, la contradictoire de la conclusion à démontrer :

Il est nécessaire que nul A *ne soit* B;
Or tout Γ *est* A;
Donc il est nécessaire que nul Γ *ne soit* B.

La conclusion est la contradictoire de la mineure primitive (36 *a*, 7-15). — Une majeure contingente et une mineure nécessaire, toutes deux affirmatives et universelles, donnent un syllogisme à conclusion contingente, parfait et évident (36 *a*, 2-7). — Si, les autres conditions restant les mêmes, la majeure est négative, le syllogisme est parfait; en conséquence, la conclusion suit la nature de la majeure (cf. 36 *a*, 21) et est une contingente négative; elle ne saurait être une nécessaire négative (cf. 35 *b*, 32-36) :

Il est possible que nul B *ne soit* A;
Or il est nécessaire que tout Γ *soit* B;
Donc il est possible que nul Γ *ne soit* A.

On ne pourrait pas arriver à démontrer par l'absurde la soi-disant conclusion : *Il est nécessaire que nul* Γ *ne soit* A. En effet, la contradictoire de cette soi-disant conclusion est : *Il est possible que quelque* Γ *soit* A. Jointe avec la mineure de notre syllogisme, elle donne un syllogisme de la 3e figure, dont la conclusion est (cf. ch. 22 *déb.*) : *Il est possible que quelque* B *soit* A, proposition qui, bien loin de contredire la majeure de notre syllogisme primitif, ne fait au contraire que la traduire sous un aspect complémentaire. Si c'est avec la majeure du syllogisme primitif

qu'on joint la proposition : *Il est possible que quelque* Γ *soit* A, on constitue les prémisses, toutes deux contingentes, d'un syllogisme de la 2e figure. Or un tel syllogisme ne conclut pas (cf. 17 *déb.*) (36 *a*, 15-25). — Lorsque la mineure est négative et contingente, en transformant cette négative en affirmative, on a un syllogisme imparfait semblable en tout à celui que nous avons reconnu le premier (36 *a*, 25-27). Si la négation, dans la mineure, porte sur le mode (*Il est impossible qu'aucun* Γ *soit* B), le syllogisme est impossible (36 *a*, 27 sq.). — Lorsque, les deux prémisses étant négatives, la mineure est contingente, on obtient, en transformant cette mineure en une affirmative, un syllogisme en cElArEnt, à conclusion contingente et imparfaite ; si la mineure est la nécessaire, il n'y a pas de conclusion. Cela se démontre à l'aide des deux triades de termes dont nous nous sommes servis tout à l'heure : on obtient avec l'une une conclusion fausse et, avec l'autre, une conclusion vraie (36 *a*, 28-31).

Lorsque l'une des prémisses est particulière (ce ne peut être, dans la 1re figure, que la mineure), si c'est la nécessaire qui est négative (et majeure, car, dans la 1re figure, la mineure est toujours affirmative), la conclusion est une assertorique négative et le syllogisme, étant imparfait, doit être démontré par l'absurde. Voici ce type de syllogisme :

Il est nécessaire que nul B *ne soit* A ;
Or il est possible que quelque Γ *soit* B ;
Donc quelque Γ *n'est pas* A.

Dans la démonstration par l'absurde, on prend pour majeure la converse de la majeure primitive et, pour mineure, la contradictoire de la conclusion à démontrer :

Il est nécessaire que nul A *ne soit* B ;
Or tout Γ *est* A ;
Donc il est nécessaire que nul Γ *ne soit* B.

(36 *a*, 32-39). — Si, les autres conditions restant les mêmes que dans le cas précédent, c'est la mineure qui est nécessaire, la conclusion n'est pas une assertorique, mais une contingente ; car le syllogisme, de même que dans le cas correspondant où les deux prémisses sont universelles, est parfait, et la nature de la conclusion, dit Aristote, se démontre de même (36 *b*, 2) (1). — Lorsque, les deux prémisses étant affirmatives, c'est la mineure qui est contingente et particulière, la conclusion est une contingente, comme dans le premier syllogisme (cf. p. 208) du présent chapitre 16 (36 *b*, 2) ; mais elle est particulière au lieu d'être universelle (2).

Avec une majeure particulière, nécessaire ou contingente, et une mineure universelle, nécessaire ou contingente, quelle que soit la qualité des prémisses, il n'y a pas de conclusion. De même, si les prémisses sont toutes deux des indéterminées ou des particulières. L'invalidité de ces divers syllogismes se démontre par des exemples, qui donnent indifféremment des conclusions vraies et des conclusions fausses. Aristote indique les triades de termes dont il faudrait se servir dans chaque cas (36 *b*, 3-18).

Les divers types de syllogismes avec une prémisse nécessaire et l'autre contingente peuvent tous être mis en parallèle avec les syllogismes dont l'une des prémisses est assertorique et l'autre, contingente. La seule différence est que, avec une assertorique négative (majeure), la conclusion était contingente, tandis que, avec une nécessaire négative (majeure), la conclusion peut être présentée comme assertorique, aussi bien que comme contingente. Tous ces syllogismes, ajoute Aristote, sont imparfaits (3) ; ils se complètent par les différents types de syllogismes que nous avons employés à cet effet (par exemple des syllogismes de la 3e figure) (36 *b*, 19-25 ; cf. p. 203-208).

Nous en avons fini avec les syllogismes de la première

(1) Si, au lieu d'être négative, la majeure était affirmative ; la conclusion serait aussi une contingente.

(2) Aristote ne parle pas du cas où la mineure serait négative ; car il est évident qu'il faut alors transformer cette négative en une affirmative, et cela nous ramène au cas précédent.

(3) Non pas tous, mais seulement ceux dont la mineure est une contingente. Cf. Philopon, *An. pr.* 205, 33 éd. Wallies (*Schol.* 166 *a*, 31).

figure ; passons à ceux de la seconde. Deux prémisses contingentes, soit affirmatives, soit négatives, soit universelles, soit particulières, ne donnent jamais de conclusion. Lorsqu'une des prémisses est assertorique ou nécessaire, si cette assertorique ou cette nécessaire est négative et universelle, il y a toujours syllogisme ; autrement, non (ch. 17 *déb.* — 36 *b*, 34).

Afin de pouvoir démontrer ces règles, Aristote a besoin d'un lemme, à savoir que la contingente négative (universelle) ne se convertit pas : *Il est possible que nul* B *ne soit* A ; la converse serait : *Il est possible que nul* A *ne soit* B. Mais cette dernière proposition se transforme de plein droit en l'affirmative : *Il est possible que tout* A *soit* B. Or il n'est pas nécessaire qu'un attribut, affirmé d'un sujet, se réciproque avec ce sujet (1). Il peut même arriver que l'attribut de la prétendue converse doive, en partie, être nié de son soi-disant sujet : *Il est possible que nul homme ne soit blanc* ; mais : *Il est nécessaire que quelques êtres blancs ne soient pas des hommes*, bien loin qu'on puisse dire : *Il est possible que nul être blanc ne soit homme.* — On pourrait songer à une démonstration par l'absurde. On dirait : supposons fausse la converse : *Il est possible que nul* A *ne soit* B. Sa contradictoire sera : *Il n'est pas possible que nul* A *ne soit* B. Or cette contradictoire signifie : *Il est nécessaire que quelque* A *soit* B ; d'où se tire, par conversion simple, la proposition : *Il est nécessaire que quelque* B *soit* A, laquelle contredit la proposition que nous avions à convertir. Donc la proposition : *Il n'est pas possible que nul* A *ne soit* B, est fausse, et sa contradictoire : *Il est possible que nul* A *ne soit* B, est bien, comme il fallait l'établir, la vraie converse. Mais, malgré la première apparence, cette prétendue démonstration par l'absurde est sans valeur. En effet la proposition : *Il est nécessaire que quelque* A *soit* B, n'est pas la traduction unique et incontestable de la proposition : *Il n'est pas possible que nul* A *ne soit* B. Car cette dernière proposition comporte, bien qu'avec peine au point de vue

(1) Sauf dans des cas exceptionnels, il n'y a pas de conversion, au moins pas de conversion simple, de l'universelle affirmative.

de la langue, et, dans tous les cas, elle devrait comporter, un autre sens. La converse que nous cherchons est une contingente ; il faudrait donc, pour bien faire, que sa contradictoire fût aussi une contingente, c'est-à-dire enveloppât, elle aussi, la dualité, l'ambiguïté, du oui et du non. C'est pourquoi, outre le sens que nous avons vu, la proposition : *Il n'est pas possible que nul* A *ne soit* B, doit être encore capable du suivant : *Ce n'est pas une possibilité que nul* A *ne soit* B, c'est-à-dire : *On n'a pas le droit d'affirmer que nul* A *ne soit* B, et on n'en a pas le droit parce que, précisément, il est *nécessaire* (et non pas contingent) *que quelque* A *ne soit pas* B. Ainsi la proposition : *Il n'est pas possible que nul* A *ne soit* B, implique : *Il est nécessaire que quelque* A *ne soit pas* B, aussi bien qu'elle implique : *Il est nécessaire que quelque* A *soit* B. Par conséquent, ces deux dernières propositions sont, au même titre, les contradictoires de la prétendue converse qu'on veut démontrer. Pour que la démonstration par l'absurde aboutît, il faudrait que l'on tirât une absurdité de la négative : *Il est nécessaire que quelque* A *ne soit pas* B, aussi bien que de l'affirmative : *Il est nécessaire que quelque* A *soit* B (1). Or de la négative il ne résulte rien qui contredise la proposition à convertir. En somme on ne saurait prouver, fût-ce par l'absurde, que les contingentes négatives se convertissent. Elles ne se convertissent pas (36 *b*, 35-37 *a*, 31).

Pourvus de ce lemme, revenons aux syllogismes de la 2ᵉ figure. Deux prémisses contingentes universelles, dont l'une est négative, ne donnent pas de conclusion. Soient ces deux prémisses : *Il est possible que nul* B *ne soit* A ; *Il est possible que tout* Γ *soit* A. La négative ne peut se convertir, et, par conséquent, on ne peut ramener ce prétendu syllogisme à un syllogisme de la 1ʳᵉ figure (cEsArE-cElArEnt). On ne saurait d'ailleurs recourir à une démonstration par l'absurde. La conclusion à démontrer serait : *Il est possible que nul* Γ *ne soit* B. Prenant pour majeure

(1) Cf. Waitz, *Organon*, I, 419 sq.

celle du syllogisme contesté et, pour mineure, la contradictoire de la conclusion contestée, nous aurions :

Il est possible que nul B *ne soit* A ;
Or il est possible que tout Γ *soit* B ;
Donc il est possible que nul Γ *ne soit* A.

Or cette conclusion n'est pas la contradictoire, elle n'est que l'aspect complémentaire de la proposition : *Il est possible que tout* Γ *soit* A (37 *a*, 32-37). — D'une manière générale, tout syllogisme de la 2e figure, à deux prémisses contingentes, devrait avoir une conclusion contingente, soit affirmative, soit négative. Or on démontre par des exemples que la prétendue conclusion contingente affirmative est, dans sa vérité, une proposition qui énonce une impossibilité et que la prétendue conclusion contingente négative est, dans sa vérité, une proposition nécessaire négative :

Il est possible que tout homme soit blanc ;
Or il est possible que tout cheval soit blanc ;
Donc il est possible que tout cheval soit homme.

Il est possible que tout homme soit blanc ;
Or il est possible que nul cheval ne soit blanc ;
Donc il est possible que nul cheval ne soit homme.

Quand on donnerait une autre place à la négative dans les prémisses, quand les prémisses seraient négatives toutes deux, on pourra toujours démontrer, en se servant de la même triade de termes, qu'il n'y a pas de conclusion. Pareillement, si l'une des prémisses est particulière ou indéterminée, ou si les deux prémisses le sont. Donc il n'y a pas de syllogisme de la 2e figure à deux prémisses contingentes (37 *a*, 38-*b*, 18, fin du ch. 17).

Qu'advient-il lorsqu'une des prémisses est assertorique ? Admettons que l'une d'elles est négative. Si cette négative est la contingente, il n'y a pas de conclusion, quelle que soit d'ailleurs la quantité des prémisses. Cela se démontre à l'aide de la triade précédente. Si c'est l'assertorique qui

est négative, il y a syllogisme ; car, par la conversion de cette assertorique (cEsArE), et, s'il le faut, en outre par la transposition des prémisses et la conversion de la conclusion (1) (cAmEstrEs), on aura un syllogisme de la première figure (cElArEnt). — Quand les deux prémisses sont négatives, on transforme la contingente en une affirmative. — Si les prémisses sont affirmatives toutes deux, pas de conclusion. Cela peut se démontrer à l'aide des deux triades de termes : *bien portant — animal — homme*, et : *bien portant — cheval — homme* (2). En effet, avec ces triades, on construira des syllogismes concluant par des propositions qui sont, dans leur vérité, l'une assertorique et l'autre impossible, quand elles devraient être contingentes toutes deux, et, d'autre part, l'une des soi-disant conclusions est vraie, l'autre fausse (ch. 18 *déb.*-37 *b*, 38).

Pour ce qui est des syllogismes à conclusion particulière, si la prémisse assertorique est la négative, on la convertit et l'on obtient un syllogisme de la 1re figure, comme dans le cas où la conclusion est universelle. Si les deux prémisses sont négatives, et si celle des deux qui est universelle est l'assertorique, en transformant la contingente en une affirmative, en convertissant la négative assertorique et, au besoin, en transposant les prémisses, on aura un syllogisme de la 1re figure (fEstInO ou fImEsnO-fErIO). Dans le cas où, les autres conditions restant les mêmes, l'assertorique serait particulière, il n'y aurait pas de syllogisme : on le démontrerait à l'aide des mêmes triades de termes que précédemment (3). Par le même procédé on ferait voir

(1) Cf. Waitz, *ad* 37 *b*, 29 (p. 421).

(2) Dans les triades destinées à constituer des syllogismes de la 2e figure, Aristote met en tête de la triade le moyen, parce qu'il est le terme le plus étendu ; cf. *Pr. anal.* I, 5, 27 *a*, 20.

(3) Un syllogisme en OEO, une fois ramené à la combinaison OAO, pourrait, par transposition des prémisses, devenir un syllogisme en bArOcO. Aristote regarde sans doute ce mode comme indémontrable par l'absurde, et d'ailleurs il faudrait encore, avant d'entreprendre la démonstration. convertir la conclusion. Il est vrai qu'Aristote admet que les contingentes négatives particulières se convertissent quelquefois. Voy. plus haut p. 195 et *Pr. anal.* I, 3, 25 *b*, 17.

que deux prémisses particulières ne donnent pas de conclusion (37 *b*, 39-38 *a*, 12, fin du ch. 18).

Nous nous trouvons maintenant en présence des syllogismes de la 2[e] figure dont l'une des prémisses est une nécessaire et l'autre, une contingente. Admettons que l'une d'elles est négative. Si c'est la nécessaire, et que celle-ci soit la majeure, on la convertira et on aura un syllogisme de la 1[re] figure. Si la nécessaire négative est mineure, il faudra de plus transposer les prémisses et convertir la conclusion. Mais la conclusion n'est pas seulement une contingente, c'est aussi bien une assertorique. Cela se démontre par l'absurde. Les prémisses du syllogisme étant : *Il est nécessaire que nul* B *ne soit* A*; Il est possible que tout* Γ *soit* A, supposons que la conclusion ne soit pas : *Nul* Γ *n'est* B ; ce sera donc : *Quelque* Γ *est* B. Cette proposition, comme mineure, avec la proposition : *Il est possible que nul* B *ne soit* A comme majeure, donnera la conclusion : *Il est possible que quelque* Γ *ne soit pas* A, ce qui contredit la conclusion du syllogisme primitif (1) (ch. 19 *déb*.-38 *a*, 26). — Lorsque la prémisse nécessaire est affirmative, qu'elle soit d'ailleurs majeure ou mineure (cf. 38 *b*, 4 sq.), et si la contingente est négative, il n'y a pas de syllogisme. 1° La conclusion ne saurait être une contingente. Soient en effet les prémisses : *Il est possible que nul homme*

(1) On ne voit pas de quel droit Aristote substitue la contingente : *Il est possible que nul* B *ne soit* A à la nécessaire : *Il est nécessaire que nul* B *ne soit* A. On pensera peut-être qu'il aurait dû prendre pour majeure de son syllogisme par l'absurde cette proposition nécessaire ; car la conclusion : *Il est nécessaire que quelque* Γ *ne soit pas* A, aurait contredit elle aussi, ajoutera-t-on, la mineure : *Il est possible que tout* Γ *soit* A. Mais cette contradiction, unilatérale et incomplète (cf. 17, 37 *a*, 24), est sans valeur, et ainsi le défaut n'aurait fait que se déplacer. Aristote ne peut pas plus présenter une nécessaire unique (c'est-à-dire prise à part de sa contradictoire) comme contredisant une contingente, qu'il n'avait le droit de regarder une contingente comme impliquée dans une nécessaire et de dire que ce qui est nécessaire est *a fortiori* contingent. La démonstration par l'absurde pourrait bien ici être impossible. Et, si la conclusion d'un syllogisme dont la mineure est contingente peut être, dans certains cas, autre chose qu'une contingente, c'est par un autre procédé qu'il conviendrait de l'établir.

ne soit blanc ; Il est nécessaire que tout cygne soit blanc. La vérité exigerait que la conclusion fût : *Il est nécessaire que nul cygne ne soit homme.* 2° La conclusion ne saurait pourtant être une nécessaire. Car, pour obtenir une conclusion nécessaire, il faut que les deux prémisses soient des nécessaires. Or, dans l'espèce, nous ne trouvons même pas réalisée la condition qui permet d'obtenir, comme conclusion, non pas une nécessaire, mais une simple assertorique, à savoir que celle des deux prémisses qui est une nécessaire, pendant que l'autre est une contingente, soit négative (1). 3° Nous ne pouvons pas obtenir une conclusion assertorique négative. Car, des deux prémisses suivantes : *Il est possible que nul animal ne se meuve ; Il est nécessaire que tout être éveillé se meuve*, on ne peut pas conclure que : *Nul être éveillé n'est animal*, puisque la vérité est que tout être éveillé est nécessairement un animal. 4° Enfin, puisque nous avons vu que, avec les termes *homme, blanc* et *cygne*, la conclusion qu'exigerait la vérité serait une nécessaire négative, il est clair que nous ne saurions obtenir, comme conclusion, aucune des trois sortes d'affirmatives qui s'opposent à la nécessaire négative et qui sont condamnées à être fausses dès que cette négative est vraie, ni la nécessaire, ni l'assertorique, ni la contingente affirmatives (2) (38 *a*, 26-*b*, 5). — Si les deux prémisses sont négatives, on transformera la contingente en une affirmative, qu'elle soit d'ailleurs mineure (cEsArE), ou majeure (cAmEstrEs), et l'on aura un syllogisme de la 1[re] figure (38 *b*, 6-13). — Si les deux prémisses sont affirmatives, il n'y aura pas de syllogisme. En effet la conclusion ne peut être ni une assertorique négative, ni une nécessaire négative, puisqu'il n'y a pas de proposition, soit de l'une, soit de l'autre espèce, parmi les prémisses. D'autre part on ne saurait conclure par une contingente négative. Car, des prémisses suivantes : *Il est nécessaire que tout cygne soit blanc ; Il est possible que tout homme soit blanc,* la vérité exigerait que l'on tirât comme conclusion :

(1) Waitz, *ad* 38 *a*, 37 (p. 421 sq.).
(2) *Ibid.*, *ad* 38 *b*, 3 (p. 422 sq.).

Il est nécessaire que nul homme ne soit cygne, proposition nécessaire négative. Enfin, puisqu'une conclusion nécessaire négative s'imposerait au nom de la vérité, il est clair qu'on ne peut songer à aucune des trois sortes de conclusion affirmative que celle-ci condamne à la fausseté : nécessaire, assertorique, contingente (38 *b*, 13-23).

Envisageons les syllogismes à conclusion particulière. Si la prémisse nécessaire est négative et universelle (car la nécessaire négative particulière ne se convertit pas), il y a syllogisme [comme plus haut, 38 *a*, 13-26]. Si la prémisse nécessaire est affirmative, il n'y a pas de syllogisme [comme plus haut, 38 *a*, 26-*b*, 5]. De même, si les deux prémisses sont affirmatives [comme plus haut, 38 *b*, 13-23]. Si les deux prémisses sont négatives et que la nécessaire soit l'universelle, il y a syllogisme [comme plus haut 38 *b*, 6-13]. Si les deux prémisses sont des particulières ou des indéterminées, il n'y a pas de syllogisme ; cela se démontre par la même triade de termes que plus haut [38 *b*. 13-23] (38 *b*, 24-37).

En somme, pour qu'il y ait syllogisme avec une nécessaire et une contingente, il faut que la nécessaire soit universelle et négative (1). Les syllogismes, dont l'une des prémisses est nécessaire et l'autre contingente, se laissent mettre en parallèle avec ceux dont l'une des prémisses est assertorique et l'autre contingente. Ils sont d'ailleurs imparfaits et doivent être réduits à la 1re figure (38 *b*, 38-39 *a*, 3, fin du ch. 19).

Les syllogismes de la 3e figure sont beaucoup plus souvent concluants que ceux de la 2e. Si les deux prémisses

(1) Car voici ce qu'on peut dire dans le système d'Aristote : si la nécessaire est particulière, elle ne peut être que mineure en passant à la 1re figure, et d'ailleurs il faudra, pour jouer ce rôle, qu'elle soit affirmative : donc il faudrait convertir, pour en faire la majeure dans la 1re figure, la prémisse contingente négative de la 2e figure : conversion impossible. Si la prémisse nécessaire est universelle affirmative, elle ne pourra être que mineure dans la 1re figure, puisque, dans cette figure, la majeure seule peut être négative. Ainsi il faudrait convertir la prémisse négative contingente du syllogisme de la 2e figure pour en faire la majeure du syllogisme de la 1re, etc.

sont contingentes, ou si l'une est contingente, l'autre, assertorique, la conclusion est contingente. Si l'une des prémisses est contingente et l'autre, nécessaire, quand la nécessaire est affirmative, la conclusion est contingente ; quand la nécessaire est négative, la conclusion est une assertorique négative (ch. 20 *déb*.-39 *a*, 13).

Lorsque, dans un syllogisme dont les deux prémisses sont contingentes, toutes les deux, ou l'une d'elles, sont affirmatives, le syllogisme est concluant. Il est en effet du mode dArAptI ou du mode fElAptOn, et se ramène aisément à dArII ou à fErIO (39 *a*, 14-23). — Quand les deux prémisses sont négatives, on en transforme une en affirmative (39 *a*, 23-28). — Parmi les syllogismes dont l'une des prémisses est particulière, Aristote reconnaît les modes dAtIsI, dIsAmIs et fErIsOn. Quant à bOcArdO, il n'en dit rien. Pour le démontrer par l'absurde, il faudrait prendre la contradictoire d'une contingente négative (39 *a*, 28-38). — Lorsque les deux prémisses sont négatives, on transforme l'une d'elles en une affirmative (39 *a*, 38-*b*, 2). — Avec deux particulières ou deux indéterminées, il n'y a pas de conclusion. En effet, avec les deux triades : *animal — homme — blanc*, et *cheval — homme — blanc* (le moyen est ici le dernier des termes énoncés), on construit des syllogismes, dont le premier conclut par une proposition qui est, dans sa vérité, une nécessaire affirmative, et le second, par une proposition qui est, dans sa vérité, une nécessaire négative (39 *b*, 2-6, fin du ch. 20).

Avec l'une des prémisses contingente et l'autre assertorique, il y a conclusion, toujours contingente, dans les mêmes cas que quand les deux prémisses sont contingentes. Seulement chacun des modes concluants (affirmatifs), par exemple dArAptI et fElAptOn, est double, puisque les prémisses peuvent se combiner de deux façons différentes. Si la mineure est contingente et négative, ou si les deux prémisses sont négatives, on transforme la mineure contingente en une affirmative (car il n'y a pas dans la 3e figure de mineures négatives) (ch. 21 *déb*.-39 *b*, 25).

Lorsqu'une des prémisses est particulière, si toutes les deux sont affirmatives, on a des syllogismes en dAtIsI et

dIsAmIs. Si c'est l'universelle qui est négative, on a le mode fErIsOn. Si c'est la particulière qui est négative, la conclusion se démontre par l'absurde (bOcArdO) :

Quelque Γ *n'est pas* A ;
Or il est possible que tout Γ *soit* B ;
Donc il est possible que quelque B *ne soit pas* A.

Prenant la contradictoire de la conclusion, il vient :

Il est nécessaire que tout B *soit* A ;
Or tout Γ *est* B ;
Donc il est nécessaire que tout Γ *soit* A.

Conclusion qui contredit la majeure du syllogisme primitif (1) (39 *b*, 26-39).

Avec deux prémisses particulières ou indéterminées, il n'y a pas de conclusion. Cela se démontrerait à l'aide des deux triades qui ont servi à la fin du chap. 20. Aristote ne dit rien (2) des modes à conclusion universelle qu'il faudrait rejeter : il se contente d'assurer qu'on pourrait en démontrer l'invalidité en recourant, encore une fois, aux deux mêmes triades de termes (40 *a*, 1-3, fin du ch. 21).

Restent enfin les syllogismes de la 3[e] figure dont l'une des prémisses est nécessaire et l'autre contingente. Lorsque les deux prémisses sont affirmatives, la conclusion est une contingente. Lorsque celle des deux prémisses qui est négative est la nécessaire, la conclusion peut se présenter comme une assertorique, aussi bien que comme une contingente. La conclusion, pas plus que dans les autres figures, ne peut jamais être une nécessaire, même négative (chap. 22 *déb.*-40 *a*, 11).

Deux prémisses affirmatives, que la nécessaire soit majeure ou non, donnent des syllogismes en dArAptI-dArII (40 *a*, 11-18). — Avec une prémisse affirmative et une

(1) Aristote entreprend ici, indûment et malgré ce qu'il a dit au ch. 17, 37 *a*, 9-30, de prendre la contradictoire d'une contingente négative; cf. *supra*, p. 195 et 213.

(2) Cf. Waitz, *ad* 40 *a*, 2 (p. 425).

négative, que ce soit la nécessaire qui soit l'affirmative ou que ce soit la contingente, on a des syllogismes en fElAptOn-fErIO. Par la conversion de la mineure, qui procure la réduction à la 1[re] figure, la mineure est inévitablement particularisée. C'est pour cela que la conclusion est particulière dans la 1[re] figure, et c'est parce que la conclusion est particulière dans la 1[re] figure, qu'elle ne saurait aussi être que particulière dans la 3[e]. — Lorsque la nécessaire négative est mineure, il n'y a pas de conclusion. En effet, d'une part, des deux prémisses suivantes : *Il est possible que tout cheval dorme* ; *Or il est nécessaire que nul cheval ne soit homme endormi*, la vérité voudrait que l'on conclût : *Il est nécessaire que tout homme endormi dorme*. D'autre part, de ces deux autres prémisses : *Il est possible que tout cheval dorme* ; *Or il est nécessaire que nul cheval ne soit homme éveillé*, la vérité voudrait que l'on conclût : *Il est nécessaire que nul homme éveillé ne dorme*. Or ces deux conclusions, exigées par la vérité, excluent la conclusion que les règles demanderaient, savoir une conclusion contingente négative. Puisque les conclusions vraies sont nécessaires, il ne saurait y avoir place pour une conclusion contingente, et, puisque les conclusions vraies sont, l'une négative, mais l'autre affirmative, on ne saurait dire qu'une conclusion négative est de droit (1). — Si la mineure est négative, mais contingente, les prémisses donnent la combinaison AE, inadmissible dans la 3[e] figure. Mais, en transformant la mineure contingente en une affirmative, on obtient un syllogisme en dArAptI-dArII (40 *a*, 18-38) (2). —

(1) Il faut, 40 *a*, 36-38, corriger le texte de Waitz et lire : ὕπνος-ἵππος-καθεύδων ἄνθρωπος, puis ὕπνος-ἵππος-ἐγρηγορὼς ἄνθρωπος (au lieu de rattacher, comme fait Waitz, καθεύδων et ἐγρηγορὼς à ἵππος) ; cf. Philopon, *An. pr.*, le lemme 235, 22 sq. et 236, 3-9, éd. Wallies (*Schol.* 169 *a*, 24). Aristote a pensé ses deux syllogismes dans la 1[re] figure, et non dans la 3[e] comme nous les présentons : on s'en apercevra si l'on convertit nos mineures, qui offriront alors un sens bien plus naturel. C'est parce qu'Aristote songeait à la 1[re] figure, que les moyens sont, dans le texte, énoncés entre les deux autres termes.

(2) Aristote n'examine pas le cas où les deux prémisses sont négatives. Il n'y fait même pas allusion, quoi qu'en pense Waitz, *ad* 40 *a*, 33 (p. 426). Lorsque la mineure est contingente, on est évidemment ramené au cas précédent. Autrement, il n'y a pas de conclusion.

Dans les syllogismes à conclusion particulière, la conclusion est contingente si les deux prémisses sont affirmatives ; elle est assertorique négative, si la prémisse nécessaire est négative; tout se passe ici comme précédemment [22 *déb.*, à 40 *a*, 11] (40 *a*, 39-*b*, 6). — Si les deux prémisses sont affirmatives, on aura les modes dAtIsI et dIsAmIs, qu'on démontrera en dArII (40 *b*, 6-8). Si la mineure universelle négative est nécessaire, il n'y a pas de conclusion (comme 40 *a*, 35-38, et même démonstration). Si la mineure universelle négative est contingente, en la transformant en une affirmative, il y a syllogisme [comme ci-dessus 40 *a*, 33] (1) (40 *b*, 8-16).

Nous venons de suivre Aristote pas à pas dans son étude des syllogismes modaux. Cette étude eût demandé beaucoup de corrections et de simplifications. Nous nous bornerons à la résumer en rassemblant et en condensant les règles, trop éparses et trop prolixes, qu'Aristote a données chemin faisant.

Il n'y a rien à dire des syllogismes à deux prémisses nécessaires, puisqu'ils se comportent en tout comme les syllogismes à deux prémisses assertoriques. Considérons donc, pour commencer :

I. — *Les syllogismes dont l'une des prémisses est nécessaire et l'autre, assertorique.*

1re figure. Lorsque la prémisse nécessaire est majeure, la conclusion est une nécessaire ; lorsque la prémisse nécessaire est mineure, la conclusion est une assertorique. Le premier point se démontre en remarquant que la conclusion n'est en réalité que la subalterne de la majeure ; le second, par l'absurde et par l'exemple.

2e figure. Pour que la conclusion soit une nécessaire, il faut que, dans les prémisses, la nécessaire soit une négative universelle ; car c'est à cette condition seulement que cette prémisse pourra être majeure, après réduction à la 1re figure. — Démonstration par l'absurde ou par des exemples pour le cas où, la prémisse nécessaire étant mineure dans la 1re figure, la conclusion est une assertorique.

3e figure. Pour que la conclusion soit une nécessaire, il faut que la prémisse nécessaire soit universelle, et, dans le cas où l'une des prémisses est négative, il faut que la prémisse nécessaire soit, non seulement universelle, mais encore négative ; car c'est à ces conditions que la réduction à la 1re figure donnera des syllogismes où la nécessaire soit majeure.

II. — *Syllogismes dont les deux prémisses sont contingentes.*

1re figure. La conclusion est toujours contingente ; pour qu'il y ait conclusion, il faut et il suffit que la majeure soit universelle, quelle que soit d'ailleurs la qualité des propositions, puisqu'on peut toujours transformer une proposition contingente négative en une contingente affirmative.

III. — *Syllogismes dont l'une des prémisses est contingente et l'autre, assertorique.*

1re figure. La conclusion est toujours contingente ; seulement, lorsqu'elle est négative, elle n'énonce à vrai dire qu'une non-nécessité. Si la prémisse contingente (prémisse universelle, car il faut qu'elle soit telle pour pouvoir être majeure dans la 1re figure) est majeure, la conclusion est contingente, comme subalterne de la majeure. Si la prémisse contingente est mineure, le syllogisme est imparfait, et il faut le démontrer par l'absurde. De plus, si la conclusion doit être négative, cette conclusion pose seulement la non-nécessité : ce n'est pas une vraie contingente.

La mineure ne pouvant jamais être négative dans la 1re figure, il n'y a pas de conclusion avec une mineure

(1) Peu importe que ce soit la mineure qui soit universelle, ou la majeure ; ce qui est requis, c'est que la mineure puisse devenir affirmative. Lorsque la mineure contingente est universelle, elle donne, par transformation, un syllogisme en dIsAmIs ; si elle était particulière, elle donnerait un syllogisme en dAtIsI.

assertorique négative; s'il y a une conclusion avec une mineure négative contingente, c'est parce qu'on transforme la mineure négative en une affirmative; sous cette réserve, il y a toujours une conclusion avec des prémisses quelconques, dès que la majeure est universelle.

IV. — *Syllogismes dont l'une des prémisses est contingente et l'autre, nécessaire.*

1re figure. La conclusion n'est pas toujours une contingente; c'est parfois, si l'on préfère la présenter ainsi (cf. ch. 16 *fin*), une assertorique.

Lorsque la contingente est mineure, le syllogisme est imparfait et la conclusion est contingente; cependant, lorsque la mineure contingente, qui doit toujours en fin de compte être affirmative, est jointe à une majeure négative, la conclusion peut être présentée comme une assertorique négative.

Lorsque la prémisse contingente est majeure, le syllogisme est parfait, et la conclusion est une contingente.

Avec une mineure négative contingente, on peut obtenir une conclusion, grâce à la transformation de cette mineure en une affirmative.

V. — *Syllogismes de la 2e figure avec deux prémisses contingentes, ou une prémisse contingente et l'autre, soit assertorique, soit nécessaire.*

Lorsque les deux prémisses sont contingentes, il n'y a jamais de conclusion. Pour qu'il y ait syllogisme, il faut que ce soit la prémisse assertorique, ou la prémisse nécessaire, qui soit universelle et négative; car cette prémisse peut seule devenir majeure dans les modes cElArEnt et fErIO de la 1re figure, auxquels se ramènent les syllogismes de la 2e figure; elle le peut seule, car les négatives universelles contingentes ne se convertissent pas. — L'invalidité des syllogismes en bArOcO se démontre par des exemples exclusivement. — Dans les syllogismes où les deux prémisses seraient négatives, la contingente se transformerait en une affirmative.

Dans les syllogismes où la prémisse nécessaire est une universelle négative, la conclusion est une assertorique.

VI. — *Syllogismes de la 3e figure, avec deux prémisses contingentes, ou une prémisse contingente et l'autre, soit assertorique, soit nécessaire.*

Lorsque les deux prémisses sont contingentes, la conclusion naturellement est contingente. A part cela, et aussi qu'on peut obtenir une conclusion lorsque la mineure est négative, ou lorsque les prémisses sont négatives toutes deux (car l'une d'elles, contingente négative, peut toujours être transformée en affirmative), — les modes concluants sont les mêmes et se démontrent de la même manière que dans le syllogisme assertorique, par réduction à la 1re figure. Le mode bOcArdO, dont Aristote ne dit rien, ne peut sans doute se démontrer par l'absurde.

Lorsque l'une des prémisses est contingente et l'autre assertorique, la conclusion est contingente. Les modes concluants sont les mêmes que dans le syllogisme assertorique, sauf que chacun se dédouble, puisque la contingente peut être, soit majeure, soit mineure, et qu'il y a des syllogismes à mineure négative contingente, ou à deux prémisses négatives. Aristote oublie qu'il ne peut démontrer par l'absurde le mode bOcArdO.

Si l'une des prémisses est contingente et l'autre nécessaire, les modes concluants sont les mêmes que dans le cas précédent. Les conclusions affirmatives sont contingentes. Pour ce qui est des conclusions négatives, elles sont contingentes, si, dans les prémisses, c'est la nécessaire qui est affirmative; elles sont, si l'on veut, assertoriques, lorsque, dans les prémisses, la nécessaire est négative.

TREIZIÈME LEÇON

LA DIALECTIQUE ET LA SCIENCE

De la logique aristotélicienne, nous avons étudié une partie, celle qu'Aristote appelle l'*Analytique*, dont le point capital, auquel tous les autres sont subordonnés, est la théorie du syllogisme. Mais le syllogisme a deux emplois principaux : il est l'instrument de la science, quand il est assujetti à employer des prémisses qui expriment entre leur sujet et leur prédicat des rapports particulièrement profonds et, par suite, particulièrement certains ; lorsque, sans changer de nature en lui-même, il s'applique à des propositions qui ne jouissent pas des mêmes privilèges, il est l'instrument de la *Dialectique*. Par conséquent, pour continuer notre étude de la logique aristotélicienne, nous devons dire ce que sont la science et la dialectique.

Pour définir la dialectique, Aristote, au commencement de l'ouvrage qu'il consacre à cet art, dit qu'il s'agit pour lui, dans l'ouvrage en question, de trouver une méthode grâce à laquelle on soit capable sur tout problème, c'est-à-dire sur toute question posée de telle façon qu'elle demande une réponse par oui ou par non (1), de raisonner d'après des opinions ou prémisses plausibles et, si l'on joue le rôle de répondant, de ne pas se contredire (2). Avant d'appro-

(1) *Top.* I, 4, 101 *b*, 28 : διαφέρει δὲ τὸ πρόβλημα καὶ ἡ πρότασις τῷ τρόπῳ. οὕτω μὲν γὰρ ῥηθέντος, ἆρά γε τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ὁρισμός ἐστιν ἀνθρώπου ; καὶ ἆρά γε τὸ ζῷον γένος ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου ; πρότασις γίνεται. ἐὰν δὲ πότερον τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ὁρισμός ἐστιν ἀνθρώπου ἢ οὔ ; πρόβλημα γίνεται.

(2) *Ibid.* I, 1 *déb.* : ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ'

fondir cette définition, complétons-la en donnant une indication sommaire du contenu de l'ouvrage consacré par Aristote à la dialectique. — La dialectique consiste d'abord pour le répondant, et implicitement pour l'interrogeant lui-même, à ne pas se contredire : or la science de l'analytique nous a appris à rester d'accord avec nous-même, et, sur ce point strictement pris, Aristote n'a rien à ajouter. Mais il reste à nous approvisionner d'opinions pour développer l'opinion fondamentale qui sert de point de départ à la recherche dialectique. Puisqu'il s'agit d'opinions et non pas de la réalité des choses, ce n'est pas dans la nature propre de chaque chose que nous devons chercher nos développements. Ce qu'il faut, c'est que nous ayons des moyens de suggestion pour retrouver ou, au besoin, pour trouver, autour d'un sujet quelconque, une abondance d'opinions. Nous obtiendrons ces moyens de suggestion, si nous parvenons à grouper sous certains chefs généraux tout ce qu'on peut se proposer de dire sur un sujet quelconque. Or toute proposition et tout problème portent, relativement au terme qui est sujet dans la proposition ou dans le problème, sur *le genre*, *le propre* ou *l'accident* qu'on peut donner pour attributs au sujet. On pourrait songer aussi à *la différence* : comme elle est quelque chose qui touche de près au genre (ὡς οὖσαν γενικήν), on peut la ranger à côté du genre. D'autre part, le propre a deux acceptions : c'est un caractère qui n'appartient qu'à un sujet, sans cependant être essentiel, ou bien c'est l'essence même qui s'exprime par la définition. Nous devons donc considérer tout problème comme se référant en définitive à quatre objets : le propre, la définition, le genre, l'accident (*Top.* I, 4, jusqu'à 101 *b*, 25). Si donc nous formulons des propositions très générales se référant à ces quatre objets, telles que celles-ci par exemple (1) : « Quand le contraire d'un accident convient au contraire d'un sujet, l'accident convient au sujet (*si la vertu*

ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος πορβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. Cf. pour d'autres textes Bonitz, *Ind.* 183 *a*, 27.

(1) Cf. Ch. Thurot, *Etudes sur Aristote* (IV. *De la Dialectique et de la Rhétorique*), p. 164.

est utile, le vice est nuisible) », ou : « Quand la définition ne convient pas à tout le défini, l'attribut (la définition) ne convient pas au sujet (le défini) », nous aurons ce qu'Aristote appelle *des lieux* (τόποι). Aristote n'a point défini le « lieu » dans son livre sur la dialectique. Mais il l'a défini en matière de rhétorique, et, malgré certaines différences, l'analogie est étroite entre la dialectique et la rhétorique. Un lieu, dit-il dans la *Rhétorique*, est ce en quoi coïncident une multitude de raisonnements oratoires, c'est-à-dire leur source commune. Théophraste dit d'ailleurs plus clairement : « Le lieu est un principe ou élément, dans lequel, lorsque nous y appliquons notre réflexion, nous puisons des principes [*c'est-à-dire des prémisses*] applicables à des objets particuliers ; le lieu est quelque chose de déterminé, en tant qu'il est une circonscription [*c'est-à-dire une classe*], mais, relativement aux objets particuliers, il est indéterminé » (1). Pour réduire la dialectique en art, la principale chose à faire, comme on voit, était de la ramener tout entière à certains « lieux », groupés autour de certains chefs. On comprend maintenant quel est en gros le contenu de l'ouvrage consacré par Aristote à la dialectique, et, en même temps, on voit pourquoi cet ouvrage s'appelle les *Topiques*.

Ces indications données, revenons à la définition de la dialectique et tâchons de voir quel jour elle projette sur les idées d'Aristote relativement à la théorie de la connaissance La conception aristotélicienne de la dialectique exprime, par opposition, une conception déjà très mûre et, en un sens, définitive de la science, une conception qui peut pécher encore, sans doute, par étroitesse et surtout par cette intransigeance qui s'attache d'ordinaire aux conceptions nouvelles, mais une conception dans laquelle le caractère le plus

(1) Aristote, *Rhet.* II, 26, 1403 *a*, 18 : τὸ γὰρ αὐτὸ λέγω στοιχεῖον καὶ τόπον · ἔστιν γὰρ στοιχεῖον καὶ τόπος, εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει. Cf. Bonitz, *Ind.* 767 *a*, 51, où la référence à Théophraste est indiquée. Voici la définition de celui-ci : ἔστι γὰρ ὁ τόπος ἀρχή τις καὶ στοιχεῖον ἀφ' οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν, τῇ περιγραφῇ μὲν ὡρισμένως, τοῦ δὲ καθ' ἕκαστα ἀορίστως (Alex. *Top.* 5, 21-26 ; 126, 13, éd. Wallies [*Schol.* 252 *a*, 12]).

essentiel de l'objet est nettement saisi. — Les premiers penseurs grecs, jusqu'aux Éléates et aux Sophistes, avaient découvert et affirmé des propositions hardies, et certes ils tenaient ces propositions pour des vérités. Mais il y a bien de la distance entre le fait de poursuivre des vérités et celui de s'interroger sur la nature de la vérité en elle-même. Pour des esprits primitifs, la vérité se confond très probablement avec l'opinion collective ; car cette opinion se présente, non seulement avec une forte autorité, mais encore avec une infaillibilité relative. Prendre conscience de ce qu'est le vrai comme vrai, ce n'est rien de moins que secouer le joug de l'opinion collective et de ses succédanés. L'avènement de la dialectique marque le début de cet affranchissement, et la définition de la dialectique comme radicalement distincte de la science en marque la première et la plus décisive consécration. Interroger et répondre sur une opinion, c'est au moins vouloir la tirer au clair, c'est-à-dire la dégager de tout ce qui n'est pas elle et en démêler les conséquences. Ce n'est pas encore discuter l'autorité, mais c'est se rendre compte de l'étendue et des limites de ses affirmations. De là à les discuter il n'y a qu'un pas, et, en fait, le pas paraît avoir été immédiatement, ou presque immédiatement, franchi. Les entretiens dans lesquels on commentait les prescriptions de la sagesse traditionnelle, par exemple ceux du maître d'école qui commentait les poèmes d'Homère, étaient quelque chose comme de premiers essais de dialectique, et il peut se faire que cette dialectique rudimentaire n'ait eu aucune velléité destructive. Mais le premier dialecticien un peu conscient de lui-même, celui auquel Aristote attribue l'invention de la dialectique, à savoir Zénon (1), celui-là se proposa délibérément, non pas seulement de tirer au clair, mais bien de réfuter, le sens commun. En un sens il fut plus hardi que Socrate, à qui Aristote réserve ailleurs le mérite d'avoir été le premier dialecticien (2). Socrate, peut-être parce qu'il s'occupait de questions morales, donna, au moins souvent,

(1) Fr. 54, 1484 *b*, 28 et 36.
(2) *Metaph.* A, 6, 987 *b*, 32 : οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.

pour objet à l'art du dialogue de reconnaître l'état exact de l'opinion commune. La conversation régulière devait aboutir à se mettre d'accord sur certains points, ces points étant tenus pour vrais, précisément parce qu'on s'accordait et parce qu'on établissait que l'opinion commune, au moins implicitement, s'accordait à leur sujet. Il est vrai que, d'autre part, Socrate osait parfois se détacher de l'opinion commune et qu'il disait se distinguer en cela des Sophistes : il se qualifiait alors d'αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας. Mais, lors même qu'il s'assignait un pareil rôle, il ne cessait pas de penser que l'art du dialogue était la méthode unique et suffisante de la philosophie. Chez Platon, la part de la pensée proprement dite, indépendante de l'opinion collective, est beaucoup plus grande que chez Socrate. On se rappelle, par exemple, ce passage du *Gorgias* (472 *ab* ; cf. 482 *c*, 521 *de*) où le Socrate de Platon dit qu'on réunira facilement contre lui les voix de tous les hommes qui font autorité en Grèce, mais qu'il est, quoique seul, d'un autre avis. Et, à un point de vue plus proprement spéculatif, on sait comment l'Idée de Platon, source de toute science, est loin d'être la notion moyenne et courante, puisqu'elle est même d'un autre monde que l'humanité. Cependant une confusion persiste. Le dialectique est toujours présentée comme la méthode du véritable savoir, et elle est définie à la fois comme l'art de bien interroger et de bien répondre, et, d'autre part, comme l'art de réunir et de diviser dans l'ordre des Idées. Le dialogue, forme extérieure de la dialectique, est d'ailleurs maintenu jusqu'à la fin, bien que non sans atténuation, comme le seul procédé de recherche qui convienne à la philosophie. — La définition de la dialectique, telle que la formule Aristote, met fin à toute hésitation et consacre, par opposition, la rupture entre la science et les thèses fondées sur l'autorité. La dialectique est fondée sur l'opinion, sur l'opinion qui est reconnue pour ce qu'elle est. Par suite il n'y a plus rien de commun, au moins directement, entre la recherche de la vérité et la dialectique. La méthode unique de Socrate et de Platon se dédouble définitivement. La méthode scientifique ne consiste plus en aucune façon à dégager entre interlocuteurs un point sur

lequel on s'accorde. Elle n'a plus rien à voir avec l'art du dialogue. Et de son côté l'art du dialogue, et plus généralement l'art de raisonner sur des opinions, n'a plus pour but la découverte de la vérité.

Mais à la dialectique, ainsi restreinte à sa véritable notion, Aristote, et c'est ce qui nous reste à montrer, ne laisse pas de reconnaître un rôle encore considérable. Elle n'a pas directement pour objet la découverte de la vérité. Nous allons voir cependant qu'elle y contribue. Pour pouvoir jouer ce rôle, il faut d'abord que, si elle n'a pas le vrai pour objet propre, elle participe pourtant d'une certaine manière à la vérité. C'est effectivement ce qui a lieu. Aristote distingue avec soin la dialectique de l'*éristique* et de la *sophistique*, deux arts faux qui n'en font qu'un ; car Aristote définit le sophisme en l'appelant précisément « raisonnement éristique » (1). Il y a presque la même distance entre un dialecticien et un éristique qu'entre un géomètre et un faiseur de fausses figures (2). Qu'est-ce en effet qu'un discours éristique ou sophistique ? C'est celui qui raisonne juste en partant de prémisses qui n'ont que l'apparence d'être des opinions, car le plus léger examen découvre d'ordinaire que personne ne saurait sérieusement les professer ; ou bien c'est le discours qui, en partant d'opinions ou de soi-disant opinions, raisonne faux (*Top.* I, 1, 100 *b*, 23-101 *a*, 1 ; cf. IX, ch. 2). La dialectique participe donc de la vérité en ce qu'elle raisonne juste, et on peut même dire encore qu'elle en participe, ou approche d'en participer, en tant qu'elle a pour prémisses des propositions qui sont au moins plausibles (3).

Ayant ainsi sa vérité partielle et relative, la dialectique, par ses trois usages, peut contribuer à la recherche ou, d'autres fois, à la transmission de la vérité. Les trois usa-

(1) *Top.* VIII, 11, 162 *a*, 16 : σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικός. Toute la différence est que l'éristique poursuit seulement la victoire dans la dispute, tandis que le sophiste vise la gloire ou la richesse. *Top.* IX (*Soph. el.*), 11, 171 *b*, 25-31.

(2) *Ibid.* 171 *b*, 34 : ὁ δ'ἐριστικός ἐστί πως οὕτως ἔχων πρὸς τὸν διαλεκτικὸν ὡς ὁ ψευδογράφος πρὸς τὸν γεωμετρικόν.

(3) *Top.* I, 1, 100 *b*, 21 : ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς...

ges de la dialectique selon Aristote sont de s'exercer à la pensée, d'apprendre à redresser son interlocuteur en prenant pour prémisses des opinions qu'il admet lui-même, enfin de venir en aide, dans certains cas, aux sciences véritables, à celles qui entrent dans l'encyclopédie du savoir ou, autrement dit, dans la philosophie (1). — Pour ce qui est du second usage nous venons de l'indiquer assez clairement, et il n'y a pas lieu de rien ajouter (cf. *Metaph.* Γ, 5, 1009 *a*, 16 sqq.). — Il n'y aurait pas non plus beaucoup de développements à donner au sujet du premier usage, si Aristote n'avait vraiment considéré sous ce chef que des exercices de pensée. On devrait se contenter de dire avec lui, dans ce passage des *Topiques* où il définit, comme on l'a vu, les fonctions de la dialectique : « Qu'elle soit utile pour s'exercer à penser, cela est évident de soi ; car, si nous sommes en possession d'une méthode, nous pourrons raisonner avec plus de facilité sur une question proposée. » Mais à la γυμνασία, à l'exercice, Aristote attache étroitement la πεῖρα, l'examen (*Top.* VIII, 5, *déb.* et 11, 161 *a*, 25) (2). Cette partie, ou cette fonction, de la dialectique, qui mérite le nom de πειραστική, consiste à examiner celui qui se donne comme possédant une science, et cette épreuve peut être faite même par quelqu'un qui ne sait pas, puisqu'elle procède à la manière de toute opération dialectique, sans se référer au contenu propre de la science dont il s'agit (cf. *Top.* IX (*Soph. el.*), 8 *déb.* ; 11, 171 *b*, 4 et 172 *a*, 21). Cette fonction, parente de la réfutation socratique, est évidemment très importante. — Elle ne le cède en importance qu'au troisième usage de la dialectique, qui est relatif aux sciences. Cet usage se dédouble : d'une part, nous dit Aristote (3), la dialectique sert à poser les ἀπορίαι et,

(1) *Ibid.* 2, 101 *a*, 26 : ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας · ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι · μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾷον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα. κτλ. Cf. *infra*, n. 3 et p. 234, n. 1.

(2) ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, dit un texte connu de la *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 *b*, 25.

(3) *Top.* I, 2, 101 *a*, 34 : πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν.

d'autre part, elle aide à découvrir les premiers principes de chaque science. Une ἀπορία, c'est la mise en présence de deux opinions, contraires et également raisonnées, en réponse à une même question (1). On sait que, pour Aristote, toute recherche scientifique doit être précédée d'un exposé des ἀπορίαι ; d'autant que la solution des difficultés (εὐπορία), suggérée par les difficultés, est la vérité même (*Metaph.* B, 1, *déb.*) (2). De fait, on sait que les ouvrages d'Aristote commencent le plus souvent par une introduction consacrée aux ἀπορίαι : tels le livre I de le *Physique*, le livre I du *De anima* et le livre B de la *Métaphysique* ou, pour mieux dire, tels les deux premiers livres de la *Métaphysique*, car l'histoire des doctrines dans le livre A n'est pas autre chose qu'un premier recueil d'ἀπορίαι. D'une manière générale, l'historien chez Aristote est subordonné au dialecticien : il n'expose les doctrines de ses devanciers que pour en extraire les ἀπορίαι dont il a besoin pour préparer ses solutions. Cette fonction de la dialectique est, cela va sans dire, d'une extrême importance dans l'Aristotélisme. Et on peut dire qu'elle est importante aux yeux de l'esprit humain. En effet, nous avons ajouté à la critique dialectique d'Aristote une autre manière de mettre à l'épreuve les concepts scientifiques. Nous admettons que des concepts, qui ne sont pas seulement à la porte, mais à l'intérieur de la science, peuvent être insuffisants et sujets à réforme : c'est le développement même de la science et l'usage scientifique de ces concepts qui en décèle les imperfections. Aristote se faisait de la science une conception trop idéale et trop rigide pour songer à cette sorte de critique des concepts. Mais sa critique dialectique, non seulement a joué un rôle considérable à une époque où, n'inventant pas, on n'avait pas autre chose à faire que de pratiquer cette critique ; mais elle a

(1) *Top.* VI, 6, 145 *b*, 17 : ... τῆς ἀπορίας δόξειεν ἂν ποιητικὸν εἶναι ἡ τῶν ἐναντίων ἰσότης λογισμῶν · ὅταν γὰρ ἐπ' ἀμφότερα λογιζομένοις ἡμῖν ὁμοίως ἅπαντα φαίνηται καθ' ἑκάτερον γίνεσθαι, ἀποροῦμεν ὁπότερον πράξωμεν. Cf. VIII, 11, 162 *a*, 17 (à la suite du texte cité au début de la n. 1, p. 231) : ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.

(2) Voir les textes cités par Waitz dans son commentaire à *An. post.* II, 3, 90 *a*, 38 (*Org.* II, p. 381 sq.).

peut-être encore un rôle à jouer. Après tout, manier convenablement cette critique, c'est ce que nous appelons aujourd'hui savoir penser. — Le dernier usage attribué par Aristote à la dialectique n'a qu'une importance plus étroitement aristotélique ; mais il ne laisse pas de soulever une question intéressante sur les fondements de la doctrine. Ce dernier usage, on l'a vu, consiste en ce qu'elle nous aide à découvrir les principes des sciences. En effet, dit Aristote, chaque science est spéciale, et les principes sont en chacune ce qui est rationnellement antérieur à tout le reste. Il est donc impossible de raisonner sur les principes d'une science en se fondant sur des prémisses empruntées à cette science. Par conséquent, nous ne saurions raisonner sur les principes qu'en nous servant de la dialectique, qui n'a aucun objet déterminé (1). En fait, c'est en raisonnant dialectiquement, fait observer Thurot, qu'Aristote, au livre Γ de la *Métaphysique*, établit le principe de contradiction. Par la même voie, Zeller va jusqu'à dire que les opinions comblent pour Aristote les lacunes et abrègent les longueurs interminables de l'induction (2). C'est-à-dire qu'Aristote puiserait les principes des sciences dans les opinions. et non dans les choses. Mais, ainsi entendue, la pensée d'Aristote nous paraît dénaturée. Il n'est pas permis d'oublier que l'induction ne se fonde pas toujours, pour Aristote, sur une énumération; qu'elle est au contraire, comme l'établit le dernier chapitre, si connu, des *Seconds analytiques*, une intuition qui saisit l'universel dans la sensation. Si donc la dialectique sert à l'établissement des principes, ce ne peut être qu'indirectement. Le principe de contradiction lui-même, pour lequel, en raison de son

(1) *Top.* I, 2, 101 *a*, 36 : la dialectique, dit Aristote, a encore pour objet, dans son troisième usage, les principes des sciences (pour le texte, cf. p. 232, n. 3 fin : ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν · ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπάσων τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

(2) Thurot, *op. cit.* (III. *De la Dialectique et de la Science*), p. 132-134 ; Zeller, p. 242 sq.

extrême généralité et de sa compréhension extrêmement réduite, la thèse de Zeller serait plus spécieuse que pour aucun autre, ne fait pas exception. Au chap. 4 du livre Γ (1006 *a*, 11) de la *Métaphysique*, Aristote parle d'établir le principe de contradiction *par réfutation* (ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς) : par réfutation, c'est assurément d'une manière indirecte. La dialectique, à propos de chaque principe, nous apprend surtout où il ne faut pas le chercher. Les éliminations convenables étant opérées par elle, l'œil de la pensée ne s'égare plus ; il va droit, dans la sensation, au principe qui servira de base à la science. Mais, en l'absence de cette sensation et de l'intuition intellectuelle qui s'y applique, le principe n'existerait pas pour nous. C'est une proposition célèbre des *Seconds analytiques* (1) que, si une espèce de sensation nous manque, une science disparaît avec elle. Au reste il est vrai qu'une opinion a toujours chance d'être une vérité, et qu'elle a d'autant plus de chances qu'elle est plus répandue ; car l'esprit humain va naturellement vers la vérité (2). Mais les opinions ne remplacent pas pour cela l'intuition intellectuelle, et la vraie doctrine d'Aristote sur les principes sera toujours celle que résume la proposition célèbre : λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (*Eth. Nic.* VI, 6 *fin*). Si Aristote avait professé la doctrine que lui prête Zeller, il aurait contredit la distinction capitale qu'il a si définitivement aperçue et posée entre la dialectique et la science.

Nous venons de voir combien la science se distingue de la dialectique. La dialectique ne touche pas directement les choses et peut, tout au plus, procurer sur le vrai des vues probables, probables parce qu'après tout il y a des chances pour que le coup d'œil de la majorité des hommes ou celui des habiles gens ne portent pas entièrement à faux. La science au contraire est caractérisée par une certitude complète et immuable (3). Cependant la science, selon Aris-

(1) I, 18 *déb.* : ... εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι...

(2) Cf. les textes cités par Zeller, p. 243, n. 3.

(3) *Top.* V, 2, 130 *b*, 15 : ... ἐπιστήμης ἴδιον ὑπόληψιν ἀμετάπειστον

tote, n'est pas ou ne veut pas être d'un autre monde que le monde sensible. En effet, d'abord, elle part des phénomènes, et, si elle ne les prend pas pour objet, elle trouve du moins son objet en eux, puisque les formes intelligibles sont immanentes dans le sensible et non pas séparées. Ensuite, la science part des pensées de l'individu ; car c'est de l'expérience et de la routine que se dégagent l'art et la science (*An. post.* II, 19, 100 *a*, 6 et *Metaph.* A, 1, 981 *a*, 2).

Mais la science et son objet, bien qu'ayant des attaches avec le monde sensible, sont, malgré tout, d'un autre ordre, sinon d'un autre monde. Si la science est, quant au sujet pensant, une suite de jugements qui s'imposent à la conviction, c'est qu'elle est, en elle-même, la connaissance par raison ou médiation et, par conséquent, la connaissance de l'ordre de dépendance ou de la nécessité des choses. Ce caractère dominateur de la science, déjà aperçu, au moins à l'arrière-plan, par Platon, est définitivement saisi et fixé par Aristote, grâce à la notion nouvelle et supérieure qu'il s'est faite de la preuve et de l'explication. Toutefois il est manifeste qu'il ne reste encore que trop platonicien et qu'il mêle à sa notion propre de la science un élément qui lui vient de son maître et de Socrate. Aristote définit ordinairement la science en disant qu'elle consiste à connaître par la cause. Il professe aussi qu'elle est la connaissance du nécessaire. Mais, d'un autre côté, il dit qu'elle est la connaissance de l'universel, et il identifie la cause avec l'universel. Nous allons voir que cette façon de présenter les choses révèle une véritable dualité dans la pensée d'Aristote et qu'elle jette l'incertitude et l'obscurité sur sa conception de la science, qui était en principe et qu'il aurait pu maintenir si nette.

Il n'y a en effet pour lui de science que de l'universel, et il n'y en a point de l'individuel. Si on prend ces termes dans leur sens extensif, cela signifie donc qu'il ne peut y avoir de connaissance scientifique d'une chose ou d'un fait qui ne se répéterait pas et que, par cela qu'une chose ou

ὑπὸ λόγου... Cf. 4, 133 *b*, 29 ; 134 *a*, 1-4 et *Eth. Nic.* VI, 6 *déb.* Voir Rodier, *Aristote, Traité de l'Ame*, II, p. 404 *s. med.*

un fait est unique, il est exclu de la science. Corrélativement, il faut alors que ce qui rend une chose ou un fait connaissable scientifiquement, ce soit la constance avec laquelle ils se répètent : manière aussi empirique que platonicienne de comprendre la science ; car, en dépit d'intuitions plus profondes, les mêmes que chez Aristote avec cette différence qu'elles sont encore moins dégagées, la conception de la science chez Platon est encore primitive, rudimentaire et extérieure. Cette conception tout extensive paraît bien compter sérieusement dans la pensée d'Aristote, puisque nous le voyons admettre que, s'il n'y a de science, au plus haut sens du mot, que de l'universel, il y a pourtant aussi une certaine science de ce qui arrive *le plus souvent*, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, de ce qui, sans atteindre à la constance, en approche (1). C'est par une double conséquence de cette part considérable faite à l'universel dans la définition de la science, que la science, telle que la conçoit Aristote, est à peu près bornée au point de vue statique et qu'elle risque, en opposition avec le fond même de l'esprit aristotélicien, d'expliquer le supérieur par l'inférieur. — Le premier point est évident. L'universel, dégagé de la comparaison de tous les cas, est un résidu mort. L'explication des cas particuliers revient à reconnaître en eux la présence de ce résidu inerte. Pourquoi tel être ou tel fait est-il ou arrive-t-il de telle ou telle façon ? C'est parce que le type de tel être a toujours été tel, ou la place de ce fait parmi d'autres toujours telle. Le devenir est par là éliminé, non expliqué. De fait, chez Aristote comme chez Platon, l'essence est éternelle, et, la cause motrice se ramenant elle-même à l'essence, ce qui se produit s'explique en disant que, quant à ce qu'il y a en elle d'universel, la chose produite a toujours été. En prenant donc la pensée d'Aristote sous cet aspect, on trouve qu'elle ne rend aucun compte du mouvement et du progrès des choses. — Elle ne rend pas compte davantage de leur diversité, et c'est là ce qui nous faisait dire tout à l'heure qu'Aristote risquait d'expliquer le

(1) *Metaph.* K, 8, 1065 *a*, 4-6 ; *An. post.* I, 30, 87 *b*, 22-25. Cf. Zeller, p. 232, n. 5 et *supra*, p. 126, n. 3.

supérieur par l'inférieur. En effet le plus général est aussi le plus simple et le plus vide, de sorte que, s'il faut expliquer par le plus général, ce qu'il y a de spécifique dans les choses ne recevra en somme aucune explication. Bien entendu, cette tendance est sans cesse tenue en échec par la tendance opposée. — Cette lutte des deux tendances apparaîtra dans deux commentaires assez différents qu'Aristote donne lui-même de sa formule, que savoir c'est connaître par la πρώτη αἰτία ou, comme il dit aussi, par l'ἀκρότατον αἴτιον (*Phys.* II, 3 *déb.* et 195 *b*, 21). Il est admis que, afin de pouvoir servir de moyen-terme dans la démonstration, la cause doit être antérieure à ce qu'il s'agit d'expliquer et qu'elle ne doit pas être médiatisée par d'autres causes (*An. post.* I, 2, 71 *b*, 19 et 9, 76 *a*, 19). Mais ce qu'il s'agit de savoir, c'est si la cause qui est antérieure et non médiatisée est la cause la plus élevée possible dans la hiérarchie de l'extension, ou si, au contraire, ce doit être la cause la plus riche possible en compréhension, celle qui rend compte sans autre condition du plus grand nombre possible des caractères de l'objet. L'incertitude est grande. Aristote entend certainement, quelquefois au moins, par causes premières les causes les plus éloignées des faits à expliquer : telles les premières causes de la nature, dont il est question au début des *Météorologiques*. Ne dit-il pas d'ailleurs que l'universel, objet de la science et identique à la cause, est ce qui est le plus loin de la sensation, c'est-à-dire du particulier (*An. post.* I, 2, 72 *a*, 1)? Mais il y a une contre-partie. Voici en effet ce que nous lisons dans la *Métaphysique* : « Lors donc qu'on cherche la cause, comme la cause se dit en plusieurs sens, il faut indiquer toutes les causes possibles. Par exemple, quelle est la cause matérielle de l'homme? Ne sont-ce pas les menstrues? Quelle est sa cause motrice? N'est-ce pas la semence? Quelle est sa cause formelle? La quiddité de l'homme. Quelle est la cause finale? La fin de l'homme. Ces deux dernières causes n'en font d'ailleurs peut-être qu'une seule. Quoi qu'il en soit, il faut indiquer les causes *les plus rapprochées*. Quelle est la matière? Ce n'est pas le feu ou la terre, c'est la matière propre. Voilà comment il faut procéder au sujet

des substances naturelles et générables, si l'on veut procéder correctement, puisque tels sont le nombre et la nature des causes et qu'on doit chercher les causes » (1). — On voit comment Aristote est poussé dans deux directions opposées, pour n'avoir pas dégagé son propre point de vue de celui de son maître. Il est à croire qu'il les concilie tous les deux, autant que faire se peut, en admettant que l'universel, qu'il s'agit d'invoquer comme cause d'une classe de phénomènes, est pourtant restreint aux limites de cette classe : c'est le terme le plus universel, mais parmi des termes spécifiquement déterminés. Cela s'accorde avec la doctrine fameuse, qu'il n'est pas possible de passer d'un genre à un autre et de démontrer une science plus concrète par les principes d'une science plus abstraite sans rien ajouter à ces principes (*An. post.* I, 7), propositions dans lesquelles s'affirme le plus véritable esprit d'Aristote. L'universel d'où part la démonstration scientifique n'est jamais que la définition, laquelle est, par construction, spécifique et contient au besoin les caractères de l'espèce dernière elle-même. Cela n'empêche pas que le point de vue de l'extension tendait à orienter dans un autre sens la théorie aristotélicienne de la science.

Mais il faut reconnaître, non seulement que le point de vue de la compréhension s'est imposé en majeure partie à Aristote, mais encore qu'il devait s'imposer à lui. Sans doute, au-dessous de l'espèce dernière il reste encore l'individu, et décidément la science aristotélicienne ne l'atteint pas : exception grave, car à vrai dire le déterminisme de la nature est individuel, ou du moins les notions qu'il enchaîne et l'enchaînement qu'il met entre elles sont sans extension, ou bien encore n'ont de l'extension qu'à titre tout à fait accessoire. Il est donc fâcheux qu'Aristote s'en soit tenu à la théorie

(1) H, 4, 1044 *a*, 32 : ὅταν δή τις ζητῇ τί τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη ; ἆρα τὰ καταμήνια. τί δ'ὡς κινοῦν ; ἆρα τὸ σπέρμα. τί δ'ὡς εἶδος ; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ'ὡς οὗ ἕνεκα ; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἡ ὕλη ; μὴ πῦρ ἢ γῆν, ἀλλὰ τὴν ἴδιον. πὲρὶ μὲν οὖν τὰς οὐσικὰς οὐσιας καὶ γεννητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι, εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἴτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν.

platonicienne de l'individuation et n'ait pas essayé de traiter l'individu comme une espèce dernière. Néanmoins, si les faits élémentaires et les lois élémentaires qui constituent les individus sont hiérarchiquement superposés, et si même souvent ils peuvent, au moins par abstraction, être considérés comme se répétant en plusieurs exemplaires, il y a là, sous forme d'universaux, toute une partie du savoir que la doctrine d'Aristote n'excluait pas. Connaître la réalité jusqu'aux espèces dernières, c'est déjà en connaître une très grande partie. Or la théorie d'Aristote, et plus encore l'esprit de l'Aristotélisme, assurent à la science la possession de ce domaine. Au fond Aristote sent très bien que le plus complexe est le plus réel, et c'est bien le complexe, jusqu'à l'individu exclusivement, qu'il propose à la science de connaître. Les universaux qu'elle prend pour objets sont, comme nous l'avons vu, des universaux très chargés de contenu. La définition même de l'universel, telle que la donne Aristote, introduit explicitement le nécessaire, puisque l'universel n'est pas seulement le κατὰ παντός, mais en plus le καθ'αὑτό (1). La vraie définition de la science n'est donc pas connaissance de l'universel, mais connaissance par les causes (2) ; de même, la rareté est plutôt le signe que le fond de l'accident (3).

En définitive, par conséquent, l'Aristotélisme, lorsqu'on le considère dans son esprit et dans sa vérité, enveloppe une théorie de la science qui ne le réduit pas à se payer d'abstractions creuses, comme on pouvait le craindre chez Platon. Reste seulement, mais ce sont là des reproches d'un autre ordre, que la science aristotélicienne est conçue exclusivement sur le type des mathématiques, seule science explicative qu'Aristote ait pu voir fonctionner, que l'idée de cause proprement dite est absente de la science d'Aristote, remplacée qu'elle est par l'idée de raison ; qu'enfin

(1) *An. post.* I, 4, surtout 73 *b*, 25 sqq. ; pour les textes, voir plus haut p. 125, n. 1 et p. 126, n. 2.

(2) *Ibid.* 31, 88 *a*, 5 : τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.

(3) *Ibid.* 6 *déb. et fin*, par ex. 74 *b*, 6, 12 : ... τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν... τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα.

Aristote n'a guère la notion d'une science inductive : la connaissance inductive ne lui apparaît certainement que comme quelque chose de provisoire, et la science est coextensive à la démonstration.

QUATORZIÈME LEÇON

LES AXIOMES, LES DÉFINITIONS, L'INDUCTION

D'après ce que nous avons vu dans la leçon précédente, la science et la démonstration sont pour Aristote des termes à peu près coextensifs : c'est à peine si l'on peut parler d'une science qui ne serait pas démonstrative. Mais cela ne signifie pas que, pour établir la science, il n'y ait qu'à recourir à la démonstration seule, ou, autrement dit, que la science soit le seul mode de connaissance et qu'elle se suffise à elle-même. La vérité est, au contraire, que le domaine de la démonstration et de la science est, non seulement fini, mais encore borné, c'est-à-dire entouré par une autre espèce de connaissance où la démonstration et la science trouvent leur point de départ et leur terme. Si l'on ne pouvait connaître que ce qui est démontré, ou bien il faudrait démontrer circulairement la conséquence par son principe et le principe par sa conséquence, et cela en prenant le mot de démontrer dans le même sens la première fois et la seconde, ou bien il faudrait remonter à l'infini de principe en principe. Mais la démonstration circulaire, qui ne serait d'ailleurs possible qu'avec des propositions susceptibles de se réciproquer, s'abîmerait dans l'insignifiance de la tautologie, et la régression à l'infini équivaudrait à un aveu de l'impossibilité de la science (*An. post.* I, 3). La vérité est que la série des propositions par lesquelles s'établit la science est finie. En premier lieu, si nous voulons nous élever dans l'échelle des prédicats, nous aboutissons finalement à des genres derniers. Si, en second lieu, nous

nous proposons inversement de descendre du plus général au plus particulier, nous aboutissons à des espèces dernières et aux individus. Enfin on ne saurait interposer entre un mineur, ou sujet, et un majeur, ou attribut, une infinité de moyens-termes ; car, si les attributs qu'un sujet possède par soi sont en nombre fini, le plus dérivé de tous ces attributs, médiatisé par tous les autres, ne l'est jamais que par un nombre fini de moyens (*ibid.* I, 19-22) (1). Mais dire que la série des propositions par lesquelles on arrive aux conclusions dernières est finie, cela revient à professer qu'il y a un autre savoir que le démonstratif, puisque la démonstration suppose avant elle des points de départ et aboutit à des termes devant lesquels elle expire. — Cette connaissance, dans laquelle la science proprement dite plonge par ses deux extrémités, nous pouvons dire que c'est la *connaissance immédiate*. Ce nom de *connaissance immédiate*, si plein de signification chez Aristote, s'applique expressément aux pensées qui fournissent à la science ses points de départ. Implicitement il convient aussi aux pensées qui marquent le terme de la démonstration. Car les termes derniers, les ἔσχατα, synonymes des καθ'ἕκαστα, sont, comme les termes primordiaux, étrangers à la discursion et, comme eux, relèvent de l'intellect, bien que, à la différence des termes primordiaux, ils tombent sous la sensation (2). Nous verrons d'ailleurs à propos de l'induction, que les ἔσχατα sont principes à leur façon comme sources des principes. Il était donc juste de dire que la science est bornée de part et d'autre par la connaissance immédiate. — Aussi, après avoir étudié la notion de la science suivant Aristote, avons-nous à nous occuper aujourd'hui du savoir immédiat, en tant qu'il vient en aide à la science. De ce point de vue apparaît l'unité du triple objet de notre leçon : les axiomes, les définitions, l'induction.

(1) Voir Zeller, p. 234, n. 3 et p. 235.

(2) *Eth. Nic.* VI, 9, 1142 *a*, 26 : ... τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις... 12, 1143 *a*, 36 : καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος... Sur l'équivalence de τὰ καθ' ἕκαστα et de τὰ ἔσχατα, cf. Bonitz, *Ind.* 289 *b*, 39-55.

Pour étudier les axiomes, nous commencerons par les distinguer de tout ce qui n'est pas eux, et notamment des définitions. Si, en essayant ensuite de pénétrer la nature des axiomes, nous sommes amenés à rapprocher ce que nous aurons d'abord séparé, nous tâcherons de ne pas tomber pour cela dans une contradiction.

Les principes immédiats, ou traités comme immédiats, dont partent les démonstrations sont de plusieurs espèces, et les axiomes constituent seulement l'une de ces espèces. Il y a d'abord les *thèses* (θέσεις) et les *axiomes*. — Les *thèses* se divisent en deux classes. D'une part en effet il faut compter sous le nom de thèses proprement dites les définitions, en tant qu'elles posent le sens d'un mot (τί σημαίνει). Ainsi envisagées, les définitions ne touchent pas à la question d'existence, elles n'affirment pas la réalité de leur objet. Par exemple définir l'unité, dire qu'on entend par unité l'indivisible dans l'ordre de la quantité est une chose ; affirmer que l'unité existe est autre chose. Que la définition, dans l'acception étroite que nous venons d'indiquer, doive être étrangère à toute question d'existence, c'est ce que l'on comprend sans peine, dès qu'on se reporte à la constitution même de la définition. En effet l'existence se pose par une proposition. Or, puisqu'une définition n'énonce pas une attribution, attendu que l'attribut n'y est qu'un équivalent du sujet, il ne saurait donc y avoir position d'existence dans la définition strictement dite (*An. post.* I, 2, 72 *a*, 14-24 et II, 3, 90 *b*, 34) (1). Sans doute, les définitions ayant pour but d'atteindre le τί ἐστι, l'οὐσία, c'est-à-dire le réel, il ne se peut, en fin de compte, qu'une affirmation d'existence ne vienne pas s'adjoindre à la définition. On ne peut pas dire *ce qu'est* (τί ἐστι) le bouc-cerf, puisqu'il n'est rien : aussi la définition toute nominale qu'on en

(1) Cf. Thémistius, commentaire des *An. post.* p. 11, 1, éd. Spengel (bibl. Teubner) : καίτοι ἕπεται μὲν αὐτοῖς καὶ εἶναι τὸ πρᾶγμα οὗ λέγουσι τὸν ὁρισμόν, ἀλλ' οὐ τοῦτο λέγουσι προηγουμένως, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὑπάρχει συμβεβηκός, προηγουμένως δὲ τί ἐστι λέγουσι · τοὺς γὰρ ὁρισμοὺς μόνον ξυνιέναι δεῖ. διὸ καὶ ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ πρότασις ὅλως ὁ ὁρισμός · ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ ὀνόματι καὶ ἧπέρ φησιν Ἀριστοτέλης οὐ λαμβάνει τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι.

donne est-elle un acte imparfait, qui appelle un complément. Ce complément s'obtient, soit, lorsque le défini a une cause, en faisant entrer la cause dans la définition et, par cette cause, la réalité ; soit, lorsque le défini est quelque chose de premier, en ajoutant à la définition au sens étroit l'affirmation de l'existence de son objet, que cette existence se trouve alors affirmée purement et simplement, ou qu'on dispose, pour la rendre manifeste, de quelque procédé autre qu'un recours à une cause, puisque l'objet n'en a point. Ainsi le mathématicien, en même temps qu'il définit l'unité, pose l'existence de l'unité ; le physicien, en même temps qu'il définit le froid et le chaud, en proclame l'existence sur le témoignage de la sensation (*An. post.* II, 7, 92 *b*, 5-8 ; 9 ; I, 10, 76 *b*, 16-19). Mais, lorsque la position de l'existence s'ajoute ainsi à celle de la signification du nom, nous nous trouvons en présence de la seconde classe des thèses, les *hypothèses*, dont le nom convient surtout lorsque l'existence du défini n'est pas pleinement évidente (1). La proposition par laquelle débute l'arithméticien, énonçant ce qu'il entend par unité et qu'il y a des unités, est une ὑπόθεσις (2). Il faut compter aussi, à côté des ὑποθέσεις, les *postulats* (αἰτήματα) : un postulat en effet est une proposition démontrable qu'on se dispense de démontrer, ou bien, dans un sens plus précis et plus intéressant, c'est une proposition indémontrable que le maître *demande* au disciple de lui accorder, bien qu'il y répugne. C'est donc une proposition qui, comme l'ὑπόθεσις, enveloppe attribution et existence (*An. post.* I, 10, 76 *b*, 27-34). — L'*axiome* s'oppose à l'αἴτημα en ce qu'il est conforme à l'opinion du disciple, et de l'ὑπόθεσις en ce qu'il va jusqu'à s'imposer à l'esprit (3). Il s'oppose aux thèses proprement

(1) *Ibid.*, 37, 6 : οὐ γὰρ ὑποτίθεται ὁ φυσικὸς εἶναί τι θερμὸν ἢ ψυχρόν, οὐδὲ ὁ ἰατρὸς εἶναί τι ἀνθρώπειον σῶμα, ἀλλ' ὅ γε ἀριθμητικὸς ἀριθμὸν ὑποτίθεται καὶ μονάδα · οὐ γὰρ ὁμοίως ἐκφανὴς ἡ τούτων οὐσία.

(2) *An. post.* I, 2, 72 *a*, 18 : θέσεως δ'ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι, ὑπόθεσις, ἡ δ'ἄνευ, τούτου, ὁρισμός. 10, 76 *b*, 35 : οἱ μὲν οὖν ὅροι οὐκ εἰσὶν ὑποθέσεις (οὐδὲν γὰρ εἶναι ἢ μὴ λέγονται), ἀλλ' ἐν ταῖς προτάσεσιν αἱ ὑποθέσεις. τοὺς δ'ὅρους μόνον ξυνίεσθαι δεῖ · τοῦτο δ'οὐχ ὑπόθεσις...

(3) *Ibid.* 10, 76 *b*, 23 : οὐκ ἔστι δ'ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη.

dites ou définitions, d'abord en ce qu'il est impossible que celui qui doit apprendre quoi que ce soit ne le possède pas par devers lui, tandis que la définition peut venir du maître (1). Ensuite, se rapprochant par là des ὑποθέσεις et des αἰτήματα, il s'oppose aux définitions en ce qu'il est une proposition enveloppant l'existence. En même temps que l'existence, les axiomes enveloppent bien une signification; mais elle est si claire qu'il n'y a pas besoin de l'expliquer : il n'y a pas besoin par exemple d'expliquer le sens de l'axiome « *Si de deux quantités égales on retranche des quantités égales, etc.* » (*An. post.* I, 10, 76 *b*, 20). C'est donc bien le rapport d'existence qui est la partie maîtresse de l'axiome. De plus, les matériaux de chaque science se rangent sous trois chefs : le genre, ou la définition première qui est le sujet duquel (περὶ ὅ) il s'agit de démontrer quelque chose, les attributs par soi (τὰ ὑπάρχοντα καθ'αὑτά ou encore τὰ πάθη καθ' αὑτά, cf. p. 113, n. 3) qu'il s'agit de reconnaître au sujet dans la conclusion, enfin les axiomes d'après lesquels (ἐξ ὧν) s'enchaîne la démonstration. Or, lorsqu'Aristote, du second de ces chefs, relativement auquel tout ce que chaque science suppose est τί σημαίνει, distingue les deux autres chefs, savoir le genre premier et les axiomes, il dit que ce sont là, pour chaque science, ὅσα εἶναι τίθεται (*An. post.* I, 10, 76 *b*, 12). Mais il ne faut pas entendre par là, à propos des axiomes, qu'ils existent dans l'esprit ou même dans les choses. On doit entendre qu'ils expriment et posent de l'existence; car autrement on ne comprendrait plus comment Aristote pourrait les rapprocher des ὑποθέσεις, dont la fonction est précisément de poser l'existence d'une θέσις, l'existence de l'unité par exemple.

Après avoir déterminé extérieurement la nature de l'axiome en le comparant avec les thèses, les hypothèses et les postulats, tâchons d'y pénétrer plus avant. Tandis que le

(1) *Ibid.* 2, 72 *b*, 14 : ἀμέσου δ'ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι · ἣν δ'ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα · ἔστι γὰρ ἔνια τοιαῦτα · τοῦτο γὰρ μάλιστ' ἐπὶ τοῖς τοιούτοις εἰώθαμεν ὄνομα λέγειν.

genre sur lequel porte une science et les attributs, nécessaires mais dérivés, qu'il s'agit de rapporter démonstrativement à ce genre, sont pour chaque science des principes *propres*, les axiomes ont ce caractère capital d'être, au contraire, des principes *communs* à toutes les sciences : si bien que l'expression τὰ κοινά est synonyme du mot ἀξιώματα (*An. post.* I, 10, 76 *a*, 37; 11, 77 *a*, 26). Il faut même dire plus. Aristote ne donne pas de liste des axiomes, mais il les rattache tous, en un sens, au principe de contradiction (*Metaph.* Γ, 3, 1005 *b*, 11 *ad fin.*). S'il fallait prendre au pied de la lettre ce caractère de généralité des axiomes, et de généralité absolue du plus fondamental d'entre eux, les axiomes étant des propositions portant sur l'existence, il se trouverait que l'existence primordiale serait celle des plus hautes généralités. Mais il n'y a là qu'une apparence. En tant qu'il joue un rôle dans une science, un axiome se restreint aux limites du genre sur lequel porte cette science : il devient quelque chose de numérique ou de géométrique par exemple en arithmétique ou en géométrie. La généralité des axiomes n'est qu'une généralité d'analogie (1). Cette formule nous apporte la lumière. Si la généralité des axiomes signifie seulement une identité de rapport entre les relations d'existence dans les différents genres de l'être, nous comprenons tout de suite que les axiomes n'ont pas leur fondement dans une universalité vide. C'est ce qu'Aristote enseigne très explicitement, en nous disant à quelle science il appartient de spéculer sur les axiomes. Si les axiomes étaient, au fond, des généralités vides, ils ne pourraient relever d'aucune science proprement dite, ils ne pourraient être étudiés et établis que par la dialectique (*An. post.* I, 11, 77 *a*, 29; *Metaph.* B, 2, 996 *b*, 26; Γ, 2, 1004 *b*, 17). Or nous avons déjà eu occasion de voir (p. 234) que la dialectique ne concourt qu'indirectement à l'établissement du principe de contradic-

(1) *Ibid.* 10, 76 *a*, 38 : ... κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει. ἴδια μὲν οἷον γραμμὴν εἶναι τοιανδί, καὶ τὸ εὐθύ, κοινὰ δὲ οἷον τὸ « ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά ». ἱκανὸν δ'ἕκαστον τούτων ὅσον ἐν τῷ γένει · ταὐτὸ γὰρ ποιήσει, κἂν μὴ κατὰ πάντων λάβῃ ἀλλ' ἐπὶ μεγεθῶν μόνον, τῷ δ'ἀριθμητικῷ ἐπ' ἀριθμῶν.

tion. Avec la plus grande énergie Aristote affirme qu'il y a une science, une science portant sur un genre déterminé, qui étudie et fonde les axiomes. Cette science, c'est la science de l'être en tant qu'être, laquelle, au lieu d'avoir pour objet un universel, porte au contraire sur ce qu'il y a de moins général (1). Nous ne ferons que commenter la pensée d'Aristote, en disant que les axiomes expriment au fond la relation de l'être en tant qu'être avec lui-même, ou, si l'on veut, la première et plus élémentaire propriété de l'être en tant qu'être. Après avoir paru très éloigné de la définition, prise du moins au sens strict, l'axiome se rapproche, presque jusqu'à l'identification, de la définition de l'être. Mais c'est que, dans la définition d'un pareil objet, la signification et l'existence sont, pour ne pas dire plus, beaucoup moins indépendantes l'une de l'autre que lorsqu'il s'agit d'un objet appartenant au monde.

Puisque les deux choses, tout en restant, bien entendu, assez distinctes pour être considérées chacune à part, sont plus voisines qu'on ne le croirait au premier abord, nous passons naturellement de la théorie des axiomes à celle des définitions. Nous considérerons les définitions surtout en tant qu'elles sont la source, ou l'une des deux sources, de la démonstration, et tel est bien leur principal rôle dans la pensée d'Aristote. Nous verrons cependant que les définitions sont aussi, en un sens (2), le but de la science. Car la définition exprime le concept, et le concept c'est l'essence, laquelle ne fait qu'un avec la raison d'être. Or le but de la science est bien d'arriver à dégager les raisons d'être de chaque chose. Peut-être toutefois vaut-il mieux dire que la définition est la science même en tant que la science se fait ; car la science, une fois faite, se compose plutôt d'un ensemble de conclusions, dans lesquelles un attribut est affirmé d'un sujet sans que la raison d'être de l'attribution

(1) *Metaph.* Γ, 3, jusqu'à 1005 *b*, 11, notamment le début : λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἑτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων καὶ περὶ τῆς οὐσίας. Et plus bas, *a*, 27 : ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ᾗ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία.

(2) Comme le dit Zeller, p. 251.

puisse figurer dans ces conclusions. Ce qui est sûr, c'est qu'Aristote a très justement senti, sinon très nettement formulé, la parenté de la démonstration et de la définition. Il distingue d'abord fortement entre les deux choses. Il n'y a pas définition de tout ce dont il y a démonstration ; car on démontre des propositions négatives, des propositions particulières, des propositions exprimant des attributions de prédicats dérivés, tandis que la définition est toujours affirmative, universelle et a pour objet, au lieu des propriétés, l'essence. Inversement, il n'y a pas démonstration de tout ce dont il y a définition ; car nous n'ignorons pas que la démonstration part, au moins quelquefois, de définitions indémontrables (*An. post.* II, 3, jusqu'à 90 *b*, 27). Il faut même dire, d'une manière générale, qu'une définition ne comporte pas de démonstration. En effet définir c'est indiquer l'essence, et la démonstration suppose l'essence, au lieu d'y aboutir. Et ce à quoi la démonstration aboutit, c'est à l'établissement d'une propriété ; or les propriétés sont quelque chose de dérivé et ne figurent point directement dans l'essence, objet de la définition. De plus l'essence et la définition qui l'exprime ne sont pas au fond des affirmations, tandis que la démonstration établit l'existence d'un attribut dans un sujet (*ibid.* 90 *b*, 28, jusqu'à la fin du chap.). Enfin on peut aisément se rendre compte qu'il est impossible de constituer un syllogisme propre à donner comme conclusion une définition. Il s'agit, dans un syllogisme, de substituer le majeur au moyen comme attribut du mineur. Mais, si le majeur doit exprimer tout le contenu du mineur dans la définition soi-disant obtenue comme conclusion, il faut déjà que, dans la mineure, le moyen exprime aussi tout le contenu du mineur. La mineure et la conclusion ne feront donc qu'une seule et même proposition sous deux formes, ou, autrement dit, le majeur et le moyen ne seront que deux noms différents de l'essence du mineur (*An. post.* II, 4). — On peut traduire encore la pensée d'Aristote dans les termes suivants : le syllogisme trouve le majeur dans le contenu du mineur par l'intermédiaire du moyen ; du moment que c'est tout le contenu du mineur qu'il s'agit d'attribuer au mineur, il n'y a plus

d'intermédiaire possible. On est, du commencement à la fin de l'opération, devant le contenu total du mineur, et, au lieu d'une marche analytique, on ne peut plus accomplir qu'une stagnation dans la tautologie. Ainsi la définition et la démonstration sont bien différentes l'une de l'autre, et les définitions ne se démontrent pas. — Il faut même ajouter qu'il n'y a pas de procédé discursif pour les établir. Nous savons déjà (cf. p. 174 sq.) que la division platonicienne est incapable de prouver une définition, puisqu'elle postule l'essence au lieu de la conclure (*An. post.* II, 5, jusqu'à 91 *b*, 27). Et, quant à l'induction, elle peut bien établir, en faisant valoir l'absence d'exemples contraires, que toujours tels caractères appartiennent à tel sujet ; mais c'est là établir un fait, une proposition d'existence et non pas l'essence, c'est-à-dire un rapport interne d'identité entre le sujet et l'attribut (*An. post.*, II, 7, 92 *a*, 37-*b*, 1).

Cependant, si la définition est différente du raisonnement et ne peut être, à proprement parler, établie par le raisonnement, il faut reconnaître qu'elle peut, dans une certaine mesure, se démontrer et que, d'autre part, sa nature se rapproche singulièrement de celle de la démonstration. Aristote articule ici les cadres de sa doctrine avec la plus grande netteté. Il y a, nous dit-il, trois sortes de définitions : l'une est le discours indémontrable qui exprime l'essence ; la seconde est le syllogisme de l'essence et ne diffère de la démonstration que par la manière de se présenter ; la troisième est la conclusion de la démonstration de l'essence (1). Pour commenter ces déclarations précises, il faut tout d'abord rappeler la distinction capitale entre les définitions premières et celles qui ne le sont pas. C'est cette distinction qu'établit la phrase par laquelle débute le petit chapitre 9 du IIe livre des *Seconds analytiques*, auquel nous avons déjà renvoyé (p. 245) (2). Il est clair que les

(1) *An. post.* II, 11, 94 *a*, 11 : ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα.

(2) 93 *b*, 21 : ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ'οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι.

définitions premières ne peuvent être démontrées, puisqu'elles sont premières. D'autre part, elles ne peuvent pas être au fond des démonstrations, parce que les essences premières sont simples. Elles sont simples, car, si on pouvait distinguer des parties dans une essence première, elle ne serait plus première : ce seraient ses parties qui le seraient. Or nous savons que les natures simples ne se prêtent à aucune discursion. Mais les définitions dérivées se comportent tout autrement que les définitions premières. Sans doute, si l'on considère une définition dans son tout, elle est toujours, sous cet aspect, une sorte de nature simple, et c'est bien pour cela que, comme nous l'avons vu, on ne démontre jamais, à proprement parler, une définition quelconque. Pourtant une définition peut être composée et, en ce sens, dérivée. Elle est composée, dès qu'on peut y distinguer des parties, une forme et une matière. Dès lors on peut démontrer l'une de ses parties par l'autre, à savoir la matière par la forme. Telle est du moins la formule qu'emploient les commentateurs (1). La formule traduit d'ailleurs exactement la pensée d'Aristote, comme nous pouvons le voir en nous reportant au livre Z de la *Métaphysique* : « Lorsqu'on cherche le pourquoi, on cherche toujours pourquoi telle chose est attribut de telle autre... Chercher pourquoi une chose est elle-même, ce n'est rien chercher... On peut vouloir chercher pourquoi l'homme est un animal de telle sorte :... c'est donc qu'on cherche pourquoi telle chose est attribut de telle autre... Par exemple : pourquoi tonne-t-il ? Cela veut dire : pourquoi se produit-il du bruit dans les nuages ? Car, de cette façon, ce qu'on cherche, c'est pourquoi telle chose s'attribue à une autre. On cherche encore pourquoi telles choses, à savoir des tuiles et des pierres, sont une maison. Il est donc évident que ce qu'on cherche, c'est la cause, c'est-à-dire, pour parler logiquement, la quiddité... Il est donc clair qu'on cherche *pourquoi la matière a telle forme ;* par exemple, pourquoi ces matériaux sont-ils une maison ? La réponse est : parce

(1) Voir Philopon, *An. post.* 366, 8 Wallies (XIII, 3 ; *Schol.* 245 *a*, 7) et les scholies réunies par Waitz, I, p. 58, *ad* 93 *a*, 4.

que à ces matériaux appartient la quiddité de la maison... ainsi *on cherche la cause de la matière* et cette cause c'est la forme par laquelle la matière est quelque chose, je veux dire ici une maison (1) ». Ainsi, lorsqu'une essence n'est plus première, lorsqu'on peut y distinguer une matière et une forme, la matière de l'essence peut se démontrer par la forme. Or par là s'expliquent les deux dernières des trois sortes de définition que nous avons vu Aristote énumérer tout à l'heure. La troisième sorte de définition, nous disait-il, est la conclusion de la démonstration de l'essence. Le traité *De l'âme* (II, 2, 413 *a*, 16-20) nous fait comprendre ce dont il s'agit au moyen d'un exemple et d'une opposition. Si l'on demande ce que c'est que de carrer un rectangle à côtés inégaux, on pourra dire que c'est trouver un rectangle à côtés égaux équivalent au rectangle donné. C'est là une définition qui est en tout comparable à la conclusion d'un syllogisme ; car elle énonce un fait (ὅτι), un résultat, sans en donner la raison. Les meilleures définitions, les définitions complètes, ajoute Aristote, ne sont point ainsi constituées. Au fait elles ajoutent la raison : carrer, ce n'est pas seulement arriver au résultat que nous avons dit, c'est trouver une moyenne proportionnelle, d'où se déduit le résultat voulu. Dans ce dernier cas, la définition est ce que nous avons vu Aristote appeler le syllogisme de l'essence, ne différant de la démonstration que par la

(1) 17, 1041 *a*, 10 : ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει ; ... τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδέν ἐστι ζητεῖν... ζητήσειε δ'ἂν τις διὰ τί ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον τοιονδί... τὶ ἄρα κατά τινος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει... οἷον διὰ τί βροντᾷ ; διὰ τί ψόφος γίγνεται ἐν τοῖς νέφεσιν · ἄλλο γὰρ οὕτως κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον. καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν ; φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον · τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς [phrase peut-être interpolée : c'est du moins l'opinion du Ps. Alex. 540, 38 Hd, 510, 13 Bz, suivie par Christ, mais la suite ne paraît pas justifier cette opinion]... δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τι τί ἐστιν · οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί ; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι... ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης · τοῦτο δ'ἐστι τὸ εἶδος [c'est à tort, semble-t-il, que Christ a mis ces derniers mots entre crochets, comme *varia lectio* de ceux qu'on trouve plus loin : τοῦτο δ'ἡ οὐσία.] ᾧ τί ἐστιν · ... Voy. aussi H, 3, 1043 *b*, 28 et *An. post.* II, 8 jusqu'à 93 *a*, 13.

manière de se présenter. Le syllogisme n'établit pas alors l'essence, chose impossible ; il rend l'essence manifeste en la présentant comme la cause de la conclusion, laquelle conclusion ne peut jamais être qu'une partie secondaire et subordonnée de l'essence (1). On pourrait dire que la démonstration est la définition *déployée* et que la définition est la démonstration *concentrée*. Ce qui résulte de là, c'est que la définition des essences composées, lorsqu'elle est complètement formulée, est toujours génétique, et c'est cela même qu'exprime sous une forme logique la proposition connue que la définition se fait par le genre et la différence ; car le genre et la différence, c'est l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes du défini (2). A son tour, cette nature génétique et hiérarchique de la définition fait comprendre comment la division platonicienne, qui était impuissante à prouver la définition, est la méthode propre à la découvrir (*An. post.* II, 5, 91 *b*, 28 jusqu'à la fin du chap.). Mais, malgré le caractère génétique de la définition des essences composées, malgré la parenté de la définition avec la démonstration lorsqu'il s'agit de ces essences, le dernier mot comme le premier de la théorie aristotélicienne de la définition, c'est que la définition, non seulement des essences simples, mais même des essences composées, ne se déduit pas, ne se dérive pas, qu'elle constitue, en d'autres termes, une connaissance immédiate.

C'était déjà le cas des axiomes. Nous allons voir que c'est aussi, en fin de compte, le cas des connaissances inductives.

Le rôle de l'induction dans la philosophie d'Aristote est bien connu. Tout enseignement et tout acte d'apprendre de nature discursive partent de connaissances antérieures. Pour le syllogisme notamment, il est manifeste qu'il part de certains principes. Mais selon Aristote il n'y a pas de principes innés. Il faut donc que ces connaissances universelles sur lesquelles s'appuie le syllogisme soient acquises.

(1) *An. post.* II, 8, 93 *b*, 16 : ... συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις...
(2) Voy. Zeller, p. 255 et les notes.

Elles sont acquises par l'induction. Celle-ci à son tour suppose d'ailleurs quelque chose avant elle, à savoir, dans la mesure du moins où elle s'en distingue, la sensation (1). Ayant pour rôle de fournir l'universel, l'induction se définit naturellement pour Aristote le passage du particulier au général (2).

La doctrine sur l'induction présente deux points principaux qu'on ne peut pas du reste distinguer absolument : la théorie logique et, pour ainsi dire, le mécanisme de l'induction, puis l'interprétation approfondie de l'induction.

La théorie logique de l'induction est contenue dans un passage célèbre et difficile des *Premiers Analytiques* (II, 23). Nous allons d'abord le traduire, nous essayerons ensuite de l'expliquer : « L'induction et le syllogisme inductif, dit Aristote, consistent à conclure, en s'appuyant sur le second des extrêmes [le mineur], que l'autre extrême est attribut du moyen. Par exemple B étant moyen entre A et Γ, on montrera, en s'appuyant sur Γ, que A appartient à B. C'est ainsi en effet que nous constituons nos inductions. Supposons qu'on désigne par A le fait de vivre longtemps, par B celui d'être sans fiel, par Γ les êtres particuliers qui vivent longtemps, savoir : homme, cheval, mulet. Cela posé, Γ dans toute son extension possède l'attribut A, car tout animal sans fiel vit longtemps. Mais Γ, dans toute son extension, a aussi pour attribut B, le fait d'être sans fiel. Si donc Γ se réciproque avec B, ce moyen-terme n'ayant pas plus d'extension que Γ, il faut que B possède l'attribut A. Nous avons en effet montré antérieurement [22, 68 *a*, 21] que, si deux attributs appartiennent au même sujet et que cet extrême se réciproque avec l'un d'eux, celui des deux attributs qui, par la réciprocation, aura pris la place du sujet possédera l'autre attribut. Il faut ici penser Γ comme composé de tous les êtres particuliers à considérer, car l'induction doit se faire par le moyen

(1) *An. post.* I, 1 début et 18, 81 *b*, 5 *ad fin.*; *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 *b*, 26-31 ; *Métaph.* A, 9, 992 *b*, 30-33.

(2) *Top.* I, 12, 105 *a*, 13 : ... ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος.

d'eux tous. — Cette espèce de syllogisme sert à se procurer des propositions primordiales et immédiates. Là en effet où il y a un moyen-terme, le syllogisme s'appuie sur ce moyen-terme ; là où il n'y en a pas, le syllogisme se fait par induction. Et d'une certaine façon le syllogisme s'oppose à l'induction ; car la première sorte de syllogisme montre, en s'appuyant sur le moyen, que le premier des extrêmes appartient à l'autre extrême, tandis que l'induction montre à l'aide du mineur que l'autre extrême appartient au moyen. Dans l'ordre de la nature, le syllogisme qui s'appuie sur le moyen est plus primordial et plus connu, mais pour nous le syllogisme inductif est plus clair » (1).

Ce passage a été l'objet d'explications laborieuses (2). Voici celle que nous proposons. Pour nous les mots : *Si donc* Γ *se réciproque avec* B... jusqu'à *possèdera l'autre attribut*, équivalent à ceci : Γ se réciproquant avec B, la mineure : *Tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet* s'ajoutera à la majeure qui était la conclusion du syllogisme déductif : *L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps.* — Or cette sorte de syllogisme est possible malgré la dénaturation qu'y subit le moyen, puis-

(1) 68 *b*, 15 jusqu'à la fin du ch. : ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν ΑΓ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχον. οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς. οἷον ἔστω τὸ Α μακρόβιον, τὸ ἐφ' ᾧ Β τὸ χολὴν μὴ ἔχον, ἐφ' ᾧ δὲ Γ τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ ἡμίονος. τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ Α · πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον, ἀλλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔχειν χολήν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ. εἰ οὖν ἀντιστρέφει τὸ Γ τῷ Β καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον, ἀνάγκη τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν. δέδεικται γὰρ πρότερον ὅτι ἂν δύο ἄττα τῷ αὐτῷ ὑπάρχῃ καὶ πρὸς θάτερον αὐτῶν ἀντιστρέφῃ τὸ ἄκρον, ὅτι τῷ ἀντιστρέφοντι καὶ θάτερον ὑπάρξει τῶν κατηγορουμένων. δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον · ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων. — ἔστι δ' ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως · ὧν μὲν γάρ ἐστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός, ὧν δὲ μὴ ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς. καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ · ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ. φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

(2) Par exemple, Hamilton, *Lectures on logic*, Append. VIII (II, 365-369).

que nous avons vu que, d'une manière générale, si un sujet qui possède deux attributs se réciproque avec l'un d'eux, celui-ci possède le second de ces attributs. Cela posé, le sens du passage d'Aristote nous paraît être le suivant. Si nous nous supposons placés au point de vue de l'ordre de la nature, nous ferons ce syllogisme :

Tous les animaux sans fiel vivent longtemps ;

Or l'homme, le cheval et le mulet sont des animaux sans fiel ;

Donc l'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps.

Soit : B est A, Γ est B, Γ est A. Le moyen, le fait que certains animaux sont sans fiel, est, comme dans tout syllogisme constitué conformément à l'ordre de la nature, la raison véritable de la conclusion. C'est lui qui prouve et explique que le majeur est l'attribut du mineur. Mais, quand il y a lieu d'induire, nous ne sommes pas en possession de l'ordre de la nature (*An. post.* I, 2, 71 *b*, 33 sqq. ; *Phys.* I, 1 *déb.*). L'induction est, comme le dit expressément Aristote à la fin de notre texte, une opération inverse et relative à nous : nous en trouverons donc l'expression syllogistique en renversant le syllogisme conforme à l'ordre de la nature ; de la conclusion nous ferons la majeure, puis, dans la mineure, nous ferons du moyen le mineur, tandis que le mineur, à son tour, deviendra le moyen. Ainsi nous montrerons à l'aide du mineur que le majeur est un attribut du moyen, ou du moins de ce qui est le moyen dans le syllogisme conforme à l'ordre de la nature. Mais, pour qu'il soit possible de mettre ainsi le mineur à la place du moyen, il faut que le moyen n'ait pas plus d'extension, car il pourra se réciproquer avec lui et il pourra recevoir pour attribut le majeur. Or pour cela il faut que le mineur embrasse tous les individus de la classe représentée par le moyen. En d'autres termes l'induction ne peut s'exprimer sous forme syllogistique que dans le cas où elle se fait par énumération complète. Voici donc comment se présente le syllogisme inductif :

L'homme, le cheval et le mulet vivent longtemps ;

Or tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval et le mulet ;

Donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps.

Soit : Γ est A, B est Γ, B est A. Il est clair que *l'homme, le cheval et le mulet* ne constituent pas un moyen-terme réel, conforme à l'ordre de la nature. Car, si nous demandons *pourquoi* les animaux sans fiel vivent longtemps, on répondra : précisément *parce qu'*ils sont sans fiel.

Pour compléter l'explication du texte d'Aristote, il ne nous reste plus qu'à nous demander ce qu'il pense de la valeur de son exemple, et surtout s'il croit véritablement avoir apporté une énumération complète des animaux sans fiel. La proposition que tous les animaux sans fiel vivent longtemps est véritablement une loi aux yeux d'Aristote. Le traité *Des parties des animaux* (IV, 2, 677 *a*, 15-*b*, 1) dit que l'absence de fiel peut être une cause, ou au moins un signe de longévité. Et on comprend en effet qu'il en soit ainsi dans la physiologie aristotélicienne. Le foie, si riche en vaisseaux sanguins, est, grâce à l'afflux du sang, doué d'une haute température et joue, par suite, un rôle considérable dans la digestion ou coction des aliments (cf. *ibid.*, III, 7, 670 *a*, 20). Or la vésicule biliaire est destinée à recevoir les produits excrémentiels qui peuvent se dégager du foie et du sang qu'il contient. L'absence de cette vésicule, d'autant qu'elle coïncide avec une belle couleur et une saveur douce dans le tissu du foie, indique la pureté de cet organe. C'est pourquoi, conclut Aristote, certains des anciens ont eu raison de dire que les animaux sans fiel vivent plus longtemps, puisqu'on aperçoit que l'état d'un organe aussi important que le foie peut influer sur la vie de l'animal. — Pour ce qui est de l'énumération qui constitue le moyen du syllogisme inductif, c'est par fiction, on n'en peut douter, qu'Aristote l'a considérée comme complète. L'*Histoire des animaux* (II, 15, 506 *a*, 20) nous apprend qu'un certain nombre d'animaux (une espèce de cerfs, les daims, les phoques, les dauphins, d'autres encore) n'ont pas de fiel. Les mêmes observations sont répétées et accompagnées d'autres analogues dans le chapitre des *Parties des animaux* que nous avons cité (cf. IV, 2, 676 *b*, 26 sqq.). La présence et l'absence de fiel, y est-il dit, se rencontreraient l'une et l'autre dans un même genre et

parfois dans la même espèce : c'est ainsi que certains hommes auraient un fiel, d'autres non.

La théorie de l'induction, que nous venons d'exposer d'après les *Premiers analytiques,* contient de précieuses indications, même sur la nature profonde de l'opération inductive, par exemple lorsqu'on nous dit que c'est une opération inverse, relative à nous, et dans laquelle il n'y a pas de moyen, ou du moins pas de moyen-terme véritable. Mais cette théorie est pourtant bien loin de résoudre tout le problème de l'induction. Puisqu'Aristote ne prend pas au sérieux la possibilité d'une énumération complète des faits qui tombent sous la loi, il reste à se demander comment il conçoit, dans la réalité de la vie logique de l'esprit, le passage du particulier à l'universel. Si vraiment Aristote a pris au pied de la lettre sa définition de l'induction, s'il s'agit pour lui littéralement d'un passage du particulier au général, il faut dire qu'il n'a pas résolu le problème, ou plutôt qu'il ne l'a même pas posé (1). Mais, malgré l'apparence, le point de vue d'Aristote n'est pas celui de l'extension, ou du moins ce n'est pas, dans la théorie de l'induction, son principal point de vue. Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer (cf. p. 125 sq., 236 sqq.) que l'universel chez lui n'est pas seulement ce qui se dit de tous, que c'est encore, et surtout, le nécessaire. Si cela est, le vrai problème de l'induction consiste, pour lui, à apercevoir le nécessaire derrière le contingent, et il ne s'agit plus de passer de quelques-uns à tous. Le dernier mot d'Aristote sur l'induction est donc (2) dans le dernier chapitre si connu des *Seconds analytiques* et dans les passages analogues. Induire, c'est se servir de la sensation comme d'une intuition rationnelle : αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς, comme dit le VIe livre de la *Morale à Nicomaque* (**12**, **1143** *b*, 5). Dans un acte singulier, l'esprit saisit le nécessaire qui est

(1) Tel est le reproche que lui adresse Zeller (p. 245), en l'adoucissant d'ailleurs par cette remarque que le problème n'a été nettement posé par personne avant Mill et que Mill n'a su le résoudre que par une contradiction.

(2) Comme l'a indiqué M. Lachelier, *Fondement de l'induction* p. 7 (de la 2e édition).

aussi singulier, et l'universalité n'est qu'une propriété secondaire qui se déduit de la nécessité.

Cette solution des problèmes de l'induction et de l'origine des principes par une intuition de l'intellect dans la sensation est assurément trop facile. Peut-être imposée à Aristote par l'état rudimentaire des méthodes d'observation et d'expérience à son époque, elle l'a, en retour, encouragé à se contenter à peu de frais en matière d'expérience, non qu'il n'ait accumulé beaucoup de faits exacts et qu'il n'en ait même discuté quelques-uns avec sagacité; mais, à côté de faits bien observés, il accueille souvent des observations étrangement fausses (1). Il en eût été autrement, il aurait fait plus d'efforts pour avérer scrupuleusement les faits, s'il avait pensé que chaque fait compte comme un signe de la loi et que c'est par leur ensemble, par leur liaison, par le détail exact de leurs circonstances que les faits prouvent la loi. Mais quels qu'en soient les défauts à cet égard, il ne faut pas perdre de vue l'importance de la théorie de l'induction et de l'origine des principes, en tant qu'on rapproche cette théorie de l'ensemble de la philosophie aristotélicienne. En mettant à la base de la science le singulier, elle rapproche assez près l'une de l'autre l'ontologie, qui est individualiste, et la théorie de la connaissance. Sans doute il reste du Platonisme dans celle-ci. Il en reste peut-être moins qu'on ne le pense quelquefois.

(1) Cf. Zeller, p. 245-251. On trouvera p. 248, n. 5 plusieurs exemples d'observations dont l'inexactitude est surprenante. C'est ainsi, le fait vaut ici d'être rappelé, qu'Aristote admet que certains hommes ont un fiel et que d'autres en sont dépourvus, *De part. an.* I, 2, 676 *b*, 31.

QUINZIÈME LEÇON

LES QUATRE CAUSES ; LE HASARD

Nous avons déjà vu que savoir, c'est d'une manière générale, connaître par la cause ou raison et que la cause ou raison d'un fait, c'est-à-dire de l'attribution d'un prédicat à un sujet, c'est ce qui médiatise cette attribution, c'est le moyen-terme du syllogisme démonstratif. Nous quittons maintenant la logique pour entrer dans la science proprement dite ou, pour mieux dire, dans la science des choses concrètes, puisqu'Aristote laisse de côté la science abstraite ou mathématique. Comme, dans la science des choses concrètes, c'est par la science de la nature que commence Aristote, nous passons de la logique à la physique. Or, au moment où nous accomplissons ce passage, le premier objet qui doive nous occuper c'est évidemment la théorie des causes ; car nous avons à compléter, à rendre plus concrète la détermination générale de la cause dont nous avons pu nous contenter en logique (p. 173). Nous étudierons donc aujourd'hui le déterminisme de la nature tel que le comprend Aristote, en étudiant aussi par conséquent la lacune que présente selon lui ce déterminisme, c'est-à-dire le hasard.

Le but que se propose la physique est, dit Aristote, de savoir (*Phys.* II, 3, 194 *b*, 17) ; en d'autres termes c'est une science théorétique et non, comme la morale, une science pratique. Or, puisque savoir c'est connaître par la cause première, c'est-à-dire immédiate, nous devons chercher les causes de la génération et de la corruption et, en

général, de tout changement physique et par conséquent nous avons à voir quelle est la nature des causes et combien il faut compter d'espèces de causes (*ibid.*, déb. du chap.). Aristote, comme on sait, compte quatre sortes de causes : la matière, la forme, le moteur, la fin (*ibid.*) (1). Ces quatre sortes de causes se divisent en deux classes, les deux premières et les deux dernières se rangeant naturellement ensemble. Nous avons donc d'abord à nous occuper de la matière et de la forme. Après avoir cherché à les définir l'une et l'autre et à déterminer ce qu'est leur relation mutuelle, nous indiquerons quel est leur rôle, en tant qu'on les considère spécialement comme causes.

C'est en étudiant le problème du changement qu'Aristote a été amené à créer dans ce qu'ils ont de plus original les deux concepts de forme et surtout de matière (2). C'est donc seulement quand nous exposerons la théorie du changement que nous pourrons comprendre tout à fait le sens de ces deux concepts. Mais nous pouvons dès maintenant indiquer en gros comment la forme et la matière sont requises par le changement ; et, d'autre part, nous pouvons nous rendre compte de ce que sont la forme et la matière à tous les autres points de vue. Nous insisterons d'abord sur la matière. — Le changement suppose en premier lieu une chose, un sujet qui change ; en d'autres termes, il faut, dans le changement, quelque chose qui soit indépendant de l'attribut qui disparaît et de celui qui apparaît. Si le changement se réduisait à la succession de deux états qui ne seraient les états de rien, à la succession du blanc au noir par exemple, selon Aristote il n'y aurait plus de changement. En effet le changement ne se comprend que par une permanence qui s'y oppose, et, si l'on considère un changement en lui-même sans se reporter à un repère

(1) Cf. *Metaph.* A, 3 *déb.* Pour les différents synonymes, voir Bonitz, *Ind.* 22 *b*, 29 et 610 *a*, 9. Le plus intéressant est ποιητικὸν αἴτιον pour désigner le moteur.

(2) Voir les trois derniers chapitres du livre I de la *Physique* et *Metaph.* H, 5, 1044 *b*, 27 : οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ'ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη. Cf. Bonitz, *Ind.* 785 *a*, 1 sqq.

extérieur, sans sortir du phénomène individuel constitué par un passage donné du noir au blanc, il faut que la permanence requise réside dans ou sous ce phénomène même. Il y aura donc sous le changement quelque chose qui ne change pas. En second lieu, ce quelque chose qui a persisté sous le changement, et qui possèdera l'attribut apporté par le changement comme il possédait l'autre attribut, n'est pourtant pas quelque chose qui reste indifférent sous le changement et n'en soit pas affecté. Il faut que l'attribut apporté par le changement convienne à la chose, c'est-à-dire, pour considérer ici cette relation de convenance sous son aspect négatif, il faut que l'attribut apporté par le changement fasse défaut dans la chose avant le changement, il faut que cet attribut soit une détermination qui manque à la chose. Ainsi la matière, dans le changement, est sujet et de plus sujet indéterminé. — Ces deux caractères de la matière, nous pouvons les lui retrouver par une analyse faite du point de vue statique. Considérons une chose artificielle qui ait de l'unité et, dans une certaine mesure du moins, constitue un être. Soit, par exemple, une statue. Nous apercevons facilement que cette chose est un composé (σύνολον). En effet la statue est limitée par des surfaces, dont la combinaison représente la figure d'un personnage, réel ou idéal. Mais, d'autre part, il y a sous ces surfaces quelque chose dont la statue est faite, de l'airain par exemple. Si nous enlevions ces surfaces une à une, la statue perdrait tout ce qui la détermine ; mais il resterait quelque chose qui lui sert de sujet et qui même, en un sens, pourrait paraître ce qu'il y a en elle de plus substantiel, puisque c'est ce qui persiste le plus obstinément sous les abstractions successives qu'on fait subir à la chose. Si, au lieu d'une chose artificielle, nous considérions maintenant une de ces substances sensibles véritables dont personne ne conteste l'existence (cf. *Metaph.* Λ, 1, 1069 *a*, 30), un animal, une plante, un corps simple tel que de l'eau ou du feu, nous pourrions répéter la même analyse. Nous pourrions toujours par la pensée regarder la chose comme composée des déterminations et de ce qui est déterminé, puis enlever les déterminations. Comme résidu de l'opéra-

tion nous trouverions toujours, après avoir éliminé les déterminations dont l'ensemble est précisément ce qu'on appelle la forme, une chose indéterminée qui peut à sa façon prétendre, comme l'être composé ou comme la forme de cet être, au titre d'οὐσία. Cet indéterminé, c'est, encore une fois, la matière ; si bien qu'on peut définir la matière en disant que c'est ce qui par soi n'est ni qualité, ni quantité, ni aucune autre des déterminations de l'être (1). — Nul caractère n'est plus apparent ni plus général dans la matière que cette indétermination. C'est en la définissant par lui qu'Aristote a pu généraliser, comme il l'a fait, l'idée de matière pour transporter cette idée du domaine du réel dans celui des abstraits, dire qu'il y a une matière intelligible (ὕλη νοητή) comme il y a une matière sensible, qu'il y a notamment une matière des choses mathématiques, à savoir l'étendue où se tracent et s'individualisent les figures et que, dans la définition, tandis que les différences sont formes, le genre est matière (2). — Mais la matière n'est pas seulement le fond tout négatif sur lequel viennent se poser les déterminations. Il y a encore en elle quelque chose de relativement positif, bien que cela reste négatif encore si on le compare avec la forme. Pour assigner ce nouveau caractère, il faut que nous retournions encore au devenir. Si la détermination que le changement apporte à la matière était en elle, avant le changement, simplement quelque chose qu'elle ne possède pas, en entendant cette non-possession comme une négation absolue, alors, quand la détermination serait apportée à la matière, elle lui resterait étrangère. Pour que la matière se l'approprie, il faut, en quelque sorte, que la détermination ait été en elle avant d'y être. En d'autres termes, la matière c'est

(1) *Metaph.* Z, 3, surtout 1029 *a*, 16 : ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τι ἔστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

(2) Voir, pour le premier point, *ibid.* 10, 1036 *a*, 9 ; 11, 1036 *b*, 35 ; cf. 10, 1036 *a*, 3 et 21, et, pour le second point, Bonitz, *Ind.* 787 *a*, 19 et *supra*, p. 115 et 123 ; voir aussi p. 268, n. 4.

la puissance. On sait du reste qu'Aristote ne définit pas à proprement parler la puissance et qu'il se contente de dire qu'exister en acte, c'est exister autrement que ce que nous appelons exister en puissance ; après quoi il donne des exemples : tel, dit-il, un Hermès dans le bloc de bois d'où on le tirera, telle la moitié d'une ligne dans le tout, tel le savant qui spécule dans le savant qui ne spécule pas (1). Mais il n'en est pas moins vrai que l'assimilation de la matière avec la puissance fait ressortir très clairement ce qu'il y a de relativement positif dans la matière, ce qu'il y a de positif, nous venons de l'indiquer. Que ce positif ne le soit que relativement, c'est ce qui ressort du fait que la puissance est inférieure à l'acte et de cet autre fait voisin, que la puissance est essentiellement ambiguë, capable d'être une certaine détermination et le contraire de celle-ci (2). — En somme la matière est le sujet indéterminé et potentiel de toutes les déterminations.

Mais, pour nous faire une idée suffisante de la matière, il faut reprendre et commenter les trois caractères que nous avons dégagés, et peut-être même les compléter par un autre. Il est évident que les deux derniers, savoir l'indétermination et la virtualité sont des relatifs ; car il n'y a d'indéterminé que par rapport au déterminé, ni de puissance que par rapport à un acte ; et d'ailleurs il est certain que le devenir d'où ces caractères sont, en fin de compte, dégagés est quelque chose qui ressemble fort à une relation. Le cas du premier caractère est assez différent. La matière est un sujet : s'il faut prendre la formule au pied de la lettre, il va falloir faire d'elle quelque chose d'absolu.

(1) *Metaph.* Θ, 6, 1048 *a*, 30 : ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει · λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἐὰν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι · τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Cf. Bonitz, *Metaph.*, *ad loc.* (II, 392-394).

(2) Sur l'identité de la matière avec la puissance, voir *Metaph.* H, 1, 1042 *a*, 27 : ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι (cf. Zeller, p. 318, n. 4) ; sur l'ambiguïté de la puissance, *ibid.* Θ, 8, 1050 *b*, 8 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν, et la suite (cf. Zeller, p. 337, n. 3).

Nous verrons tout à l'heure si Aristote a pu se dispenser d'attribuer à la matière toute espèce de réalité substantielle. Quoi qu'il en soit, il est certain que, lorsqu'il appelle la matière un sujet (ὑποκείμενον), et même une οὐσία, il n'entend pourtant pas la mettre sur le même pied que les individus ou substances premières, ni, qui plus est, sur le même pied que les genres ou substances secondes. Dans le chapitre même de la *Métaphysique* (Z. 3) où il fait valoir le plus fortement les titres de la matière à passer pour un sujet, il ajoute tout de suite qu'il est impossible que la matière soit un sujet à la rigueur, et cela pour cette raison que la caractéristique universellement admise d'un sujet ou d'une substance, c'est d'exister seul et séparé, tandis que la matière a toujours besoin d'être rattachée à autre chose pour exister (1029 *a*, 26-30). Et ailleurs (*Metaph.* Λ 3, 1070 *a*, 9), il dit que la matière n'apparaît comme une substance que par un prestige de l'imagination : τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι. On ne peut pas mieux dire que la matière n'existe pas en soi. Il faut donc regarder la formule célèbre de la *Physique* (II, 2, 194 *b*, 9) comme exprimant le meilleur de la pensée d'Aristote sur la matière : τῶν πρός τι ἡ ὕλη. De cette formule suivent aussitôt des conséquences capitales au point de vue de l'être et à celui de la connaissance. Au point de vue de l'être, si la matière est quelque chose de relatif, un simple corrélatif de la forme, comme il y a certainement diverses sortes de formes, suivant les catégories, et aussi divers degrés de perfection dans chaque catégorie de formes et notamment dans les substances, il y a plusieurs espèces de matière, par exemple celle de la quantité, celle de la qualité, etc. et surtout il y a des matières de divers degrés. Comme ajoute la *Physique*, après l'énoncé de la formule qui vient de nous occuper : ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη. L'être animé capable d'intellection a pour matière l'être animé sensitif, celui-ci l'être animé végétatif et celui-ci, le mixte, le mixte enfin, l'élément (1). On peut craindre un moment que quelque embarras commence au-dessous de ce dernier terme ; car, l'élément étant

(1) Cf. Zeller, p. 326, n. 4.

encore un composé de forme et de matière, il faut bien se mettre en présence de la matière de l'élément, de la matière première (1). Toutefois cette matière première ne se présente jamais séparée d'une forme : un élément peut se transformer, comme nous le verrons plus tard, en un autre élément ; jamais on ne saurait descendre dans l'échelle de l'être au-dessous de l'élément (2). Ainsi la matière, c'est bien toujours quelque chose qui est inférieur d'nn degré à la forme dans l'échelle ontologique, sans qu'il soit possible de sortir de cette corrélation. Au point de vue de la connaissance, la matière, n'étant qu'un relatif, ne peut pas plus être connue par soi qu'elle n'était capable d'exister par soi. On ne saurait dire, en la montrant du doigt pour ainsi dire : voilà la matière. La matière n'est connue que par égalité de rapport ou analogie : ce que l'airain est à la statue, ce que le lit est au bois, voilà ce qu'est la matière par rapport à la substance, à l'être concret et réel (3).

Aristote paraît donc bien loin de voir dans la matière une chose, ni une notion en soi. Ajoutons même que, par cela que la matière est au-dessous de son corrélatif dans l'ordre de l'être et dans celui de la connaissance, elle n'est pas vraiment et à la rigueur un corrélatif de la forme. Aristote met les corrélatifs sur la même ligne ; la matière est donc plutôt peut-être un contraire qu'un corrélatif de la forme, un contraire figurant dans la table des contraires du côté des négations (4). La matière est un moindre être et, à la limite, une négation. Pourtant Aristote, à

(1) πρώτη ὕλη, par opposition à la matière prochaine, relative à chacune des formes à laquelle elle touche, ἐσχάτη ὕλη ou, comme disent les commentateurs, προσεχεστάτη ὕλη ; voir Zeller, p. 320, n. 2.

(2) *De Gen. et corr.* II, 1, 329 *a*, 24 : ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα. Cf. Zeller, p. 324, n. 2.

(3) *Metaph.* Z, 10, 1036 *a*, 8 : ἡ δ'ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν (cf. Zeller, p. 323, n. 1) ; *Phys.* I, 7, 191 *a*, 7 : ἡ δ'ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ πρὸς τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

(4) Cf. *Metaph.* Γ, 2, 1004 *b*, 26-29 ; K, 9, 1066 *a*, 15 sq. ; Λ, 7, 1072 *a*, 30-32 (voir Bonitz, *Ind.* 736 *b*, 57).

d'autres égards, attribue à la matière, du moins implicitement, une réalité positive. Lorsqu'il invoque la matière comme apportant avec elle le hasard dans le monde (1), lorsqu'il fait d'elle la cause des erreurs de la nature et de la production des monstres (*De gen. an.* IV, 10, 778 *a*, 6-9), il y a moyen peut-être de ramener le pouvoir de la nature à un défaut, à une pure négation. Mais, d'autres fois, cette réduction devient impossible. Par exemple (2) la génération, et la différence des sexes qui en est la condition, sont quelque chose de positif au plus haut degré dans le système d'Aristote, puisque c'est par elles que se réalise l'éternité des espèces. Il est donc bien difficile d'admettre qu'il soit permis à Aristote d'expliquer par la matière, sans lui prêter une action positive, la production de la différence des sexes. — Mais surtout le point difficile est la théorie de l'individuation. L'individu est seul réel dans l'ontologie aristotélicienne. Or l'individu, lorsqu'il s'agit du moins de l'individu composé de forme et de matière, est individualisé par sa matière (3). Voilà la matière qui devient source de réalité. Le sujet, la substance, ont bien l'air d'être au fond la matière. — Quoi qu'il en soit il n'y a là qu'une imperfection de la pensée d'Aristote. Ce n'est pas son intention délibérée et directe de faire de la matière une réalité véritable. Il ne pouvait pas vouloir lui conférer la réalité, non seulement parce que la théorie de la connaissance le force à mettre l'universel au-dessus du particulier, mais parce que, en laissant de côté toute la question de l'universel, son ontologie est en elle-même, après tout, conceptualiste ou idéaliste et que le concept, fût-il singulier, a pour essence d'être un autrement que par juxtaposition, unité qui fait l'être et qui précisément manque à la matière. Car Aristote n'est pas loin, à certains moments, de définir la matière par un caractère que nous n'avons pas encore

(1) *Metaph.* E, 2, 1027 *a*, 13 : ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος αἰτία.

(2) Comme le fait remarquer Zeller, p. 336, en bas et sq.

(3) Par ex. *De Caelo*, I, 9. 278 *a*, 19 : ... ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοιοειδῆ. Cf. Zeller, p. 339 et, pour d'autres textes, Bonitz, *Ind.* 786 *a*, 52.

signalé, mais qui, tout au fond de sa pensée, a pour lui presque autant d'importance que pour les Platoniciens. Plotin, comme on sait, s'est plu à nommer la matière le multiple, πολλά. Or, dans le passage du livre Λ de la *Métaphysique* où nous l'avons vu (p. 265) déclarer que la substantialité de la matière n'est qu'un prestige de l'imagination, Aristote ajoute tout de suite que ce qui caractérise la matière et le sujet, c'est d'être un assemblage et de n'avoir pas d'unité naturelle : ὅσα γάρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον (1).

Après ce que nous venons de dire de la matière, nous sommes dispensés d'insister longuement sur la forme, puisque les deux choses sont corrélatives et que la science des opposés est une. Dans le changement, la forme est ce que la matière devient (2). Au point de vue de l'analyse statique, la forme est le déterminé (3) et, dans les choses abstraites, elle est la différence (4). Pour retourner au devenir, elle est l'acte (5). Au point de vue de la connaissance, elle est le connaissable par soi (6). Au point de vue de l'être, elle est ce qu'il y a de plus réel (7). Enfin, si elle est ce qu'il y a de plus réel aux yeux d'Aristote, cela résulte en quelque sorte de la définition même de la philosophie conceptualiste. Tandis que la matière est le multiple, le dispersé, la forme est ce qui existe réellement parce que ce n'est point un assemblage de parties. En un mot la forme, qui est déjà quelque chose de l'esprit, est, comme une for-

(1) Voir aussi le texte, cité 21e leçon de Λ, 8, 1074 *a*, 33.

(2) ὅ ποτε ἐκείνη [ἡ ὕλη] γίγνεται, ὃ γίγνεται, εἰς ὅ. Voy. les textes dans Zeller, p. 314, n. 2.

(3) *Phys.* III, 7, 207 *a*, 35 : περιέχεται γὰρ ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος. Cf. *De Caelo*, IV, 4, 312 *a*, 12.

(4) *Phys.* I, 4, 187 *a*, 19 : ... διαφορὰς καὶ εἴδη. *De part. an.* I, 3, 643 *a*, 24 : ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. Voir *supra*, p. 263, n. 2.

(5) *Metaph.* Θ, 8, 1050 *b*, 2 : φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν. Cf. Zeller, p. 318, n. 4.

(6) *Ibid.* Γ, 5, 1010 *a*, 25 : ... κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν. Cf. Bonitz, *Ind.* 219 *a*, 33-37.

(7) Par ex. *Metaph.* Z, 3, 1029 *a*, 5 : ... εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν [le composé de matière et de forme, τὸ σύνολον] πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

mule célèbre le dit de l'esprit, la quantité supprimée. Il va de soi qu'il y a une hiérarchie des formes et des actes, comme il y en a une des matières et des puissances (1).

A peu près édifiés sur les notions de la matière et de la forme, nous n'avons plus qu'à revenir à la théorie des causes et à considérer la matière et la forme dans leur rôle de causes, et cela tout d'abord en tant qu'elles sont causes sous leur dénomination propre et expresse de cause matérielle et de cause formelle (2). La forme est cause, cela va sans dire, dans les choses abstraites avant tout. Dans les choses immobiles, c'est-à-dire mathématiques, nous dit Aristote, le pourquoi se ramène enfin à la quiddité et à la définition qui l'exprime ; on trouve en dernière analyse le pourquoi de telle propriété d'une figure dans la définition du droit ou du commensurable par exemple (3). Mais il ne faudrait pas croire que la cause formelle, proprement et expressément dite, n'ait pas son rôle en physique. D'abord il y a, parmi les sciences physiques, des sciences qui se constituent au moyen de l'introduction d'une donnée concrète au milieu de relations mathématiques (4) : telles l'astronomie, l'optique, l'acoustique ou, comme dit Aristote, l'harmonique. L'exemple d'une explication par la cause formelle, qui se présente le premier à la pensée d'Aristote au chapitre 3 du IIe livre de la *Physique*, est justement emprunté à l'harmonique : l'octave s'explique par sa cause formelle, à savoir le rapport de 2 à 1. Mais, jusque dans les sciences les plus franchement physiques, la cause formelle, et cela sous son nom propre, a sa place. Il n'y a pas de doute que les définitions des éléments en physique, de

(1) Outre le passage si connu du *De an.* II, 1, 412 *a*, 10 (τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν), voir Bonitz, *Ind.* 254 *a*, 14).

(2) Voir surtout *Phys.* II, 3 et *Metaph.* A, 3 *déb.* et Δ, 2 ; il y a d'ailleurs presque toujours identité littérale entre ce dernier texte et celui de la *Physique*.

(3) *Phys.* II, 7, 198 *a*, 16 : ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστιν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον ἐν τοῖς ἀκινήτοις, οἷον ἐν τοῖς μαθήμασιν (εἰς ὁρισμὸν γὰρ τοῦ εὐθέος ἢ συμμέτρου ἢ ἄλλου τινὸς ἀνάγεται ἔσχατον),...

(4) *An. post.* I, 27 ; 7, 75 *b*, 12-17 ; *Phys.* II *déb.* à 194 *a*, 12.

l'animal en biologie, de l'âme en psychologie servent sans cesse de principes d'explication. — Quant à la cause matérielle, si elle peut par exception intervenir en mathématiques (*An. post.* II, 11, 94 *a*, 24), il est clair que c'est en physique surtout qu'on y fait appel. Aristote emprunte le plus souvent des exemples de cause matérielle au domaine de l'art, parce que c'est son procédé constant de comparer la nature avec l'art : c'est pour cela qu'il dit que la matière, c'est l'airain d'une statue, l'argent d'une tasse, le bois d'un lit : aussi bien eût-il pu dire que la matière des métaux est l'eau (*Meteorol.* IV, 10, 389 *a*, 7), que la matière des os, des tendons et des poils est la terre (*De an.* I, 5, 410 *a*, 30). Mais la cause matérielle, pour Aristote, ce n'est pas seulement les matériaux dont une chose est faite, bien qu'il aime à insister sur le caractère d'immanence que possède la matière plus encore que la forme et qui fait de cette espèce d'ἀρχή, plus encore que de la forme, un στοιχεῖον ; par cause matérielle Aristote entend aussi tout ce qui est condition nécessaire de l'apparition d'un produit de la nature, ce sans quoi la chose ne serait pas, οὗ οὐκ ἄνευ (1). Cela étend singulièrement le champ de la cause matérielle. Aussi la retrouverons-nous dans ce qui suit.

La cause matérielle et la cause formelle proprement dites sont des causes immanentes, des éléments des choses et non des déterminants du devenir, et c'est pour cela que, après Aristote et dès les Stoïciens, ce sont les principes qu'on a le moins volontiers considérés comme des causes. Quant à lui, Aristote s'est bien gardé d'omettre ce qu'on a regardé après lui comme les causes par excellence, savoir les principes extérieurs à l'objet produit et qui en provoquent seulement la production. Mais, comme nous le verrons, ces principes extérieurs, loin d'être pour lui les causes par excellence, ne sont encore que la forme et, quand l'un d'eux s'oppose à l'autre comme plus formel, la forme et

(1) Pour le premier caractère (par ex. *Phys.* II, 3, 194 *b*, 24 : *αἴτιον ... τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος*), cf. Zeller, p. 327, n. 1 et Bonitz, *Ind.* 702 *a*, 18, 44 ; pour le second, *Phys.* II, 9, 200 *a*, 6, 9, 14 et Zeller, p. 331 et n. 1.

la matière (1). Malgré la part considérable qu'Aristote fait au devenir, il obéit encore à la tendance du conceptualisme platonicien, qui était de ramener, comme on dirait dans le langage d'Aug. Comte, le dynamique au statique.

Les deux causes extérieures à l'objet ou au fait produit sont le moteur et la fin. — Il y a dans Aristote, au sujet de la cause motrice, un certain nombre de textes où on le voit approcher assez près de la notion de cause proprement dite ou mécanique, notion déjà dégagée en partie par Démocrite. Dans le traité de la *Génération des animaux* (V, 8, *fin*), Aristote parle de choses qui arrivent μὴ ἕνεκά του ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης καὶ διὰ τὴν αἰτίαν τὴν κινητικήν. Au livre H de la *Métaphysique* (4, 1044 *b*, 9-12) il se demande quelles sont les causes en jeu dans la production d'une éclipse de lune. Il n'y a pas là de matière, il y a seulement un patient, la lune. Le phénomène n'a sans doute aucune fin. Pour l'expliquer, il n'y a qu'à chercher quelle est la cause qui fait disparaître la lumière à la surface de la lune. Cette cause, à savoir l'interposition de la terre, est une cause purement motrice (αἴτιον ὡς κινῆσαν). Nous trouvons aussi la cause proprement dite, assez bien mise à part, dans le passage de ses œuvres où Aristote a poussé le plus loin qu'il lui était possible l'analyse de la causalité (*Metaph.* Z, 7, 1032 *b*, 15-30). Dans une génération, c'est-à-dire dans la production, et même, en l'espèce, dans la production artificielle d'un phénomène, il faut, dit-il, distinguer deux parties : l'une s'appelle la pensée (νόησις), la réflexion sur la nature du phénomène et ses conditions, l'autre est la réalisation (ποίησις) du phénomène, et c'est dans cette seconde partie qu'on voit à l'œuvre l'agent, l'efficient qui fait commencer le mouvement (τὸ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις). Cette seconde partie serait d'ailleurs la même, si la première n'existait pas et si l'efficient qui fait commencer le mouvement était fourni par le hasard. Soit donc, par exemple, à produire la santé dans un corps affecté d'une certaine maladie. Il faut, dans ce corps, rétablir l'équilibre du froid et du

(1) Voir Zeller, p. 327-330. *Metaph.* Δ, 1, 1013 *a*, 19 : τούτων δὲ [*sc.* τῶν ἀρχῶν] αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν, αἱ δὲ ἐκτός.

chaud. Pour cela que faut-il ? L'échauffer. Pour l'échauffer, il faut faire telle chose, opérer par exemple un mouvement de friction. Alors la réalisation commence par ce terme qui a été le dernier dans l'analyse à laquelle s'est livrée la pensée. Maintenant ce terme, premier dans la réalisation, qu'est-il par rapport au résultat qui va s'ensuivre ? Il est ce qui produit une partie de la santé, ou le réchauffement, et ainsi il est lui-même une partie de la santé (1). Aristote isole assez bien dans ce passage la cause proprement dite. Mais, la causalité une fois isolée, il ne l'étudie plus en elle-même. La courte analyse qu'il en donne en une ligne et demie (*b*, 28 sq.), ou bien n'atteint pas ce qu'il s'agirait d'atteindre, car il y a notamment, une ligne plus haut, un certain ἕπεται dans lequel, sous l'idée de consécution, se cache une relation proprement causale ; ou bien, pour autant qu'il y a analyse, la causalité est, avec la notion de partie, ramenée à autre chose. Elle est ramenée à la cause matérielle : ἡ γὰρ ὕλη μέρος, est-il dit un peu plus bas (2). Suivant en cela Socrate et Platon, c'est à la matière qu'Aristote assimile la cause nécessaire (3). Après cette réduction des causes nécessaires à la matière, il ne reste plus qu'un pas à franchir pour faire disparaître complètement ce que la nécessité mécanique peut avoir de spécifique. Il reste à

(1) Nous citerons seulement les dernières lignes du passage, *b*, 26-30 : ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἕπεται τι αὐτῇ τοιοῦτον ὅ ἐστι μέρος τῆς ὑγιείας [à savoir l'équilibre du froid et du chaud] ... τοῦτο δ'ἔσχατον τὸ ποιοῦν τὸ μέρος καὶ αὐτό πως μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας οἷον οἱ λίθοι, καὶ τῶν ἄλλων. Après ἔσχατον (*b*, 28), nous pensons qu'il faut, avec Alexandre (*Metaph.* 492, 11 Hayd. 459, 26 Bz), supprimer ἐστι, qui manque du reste dans le ms E (Paris. 1853), et qu'on doit, à la ligne suivante, lire avec Bonitz (*Met.* II, p. 323) : αὐτό πως μέρος (au lieu de τὸ οὕτως μέρος), mais en conservant, ce que ne fait pas Bonitz, après ποιοῦν, les mots τὸ μέρος. — Pour ce qui concerne la cause motrice, voir Zeller, p. 333, n. 1.

(2) Voici en effet la suite du passage : ὥστε... ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προϋπάρχοι. ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει, φανερόν · ἡ γὰρ ὕλη μέρος · ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη [elle est sujet de la génération] (*b*, 30-1033 *a*, 1).

(3) *Phys.* II, 9, 200 *a*, 30 : φανερὸν δὴ ὅτι τό ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. Cf. Zeller, *loc. cit.* (fin de l'avant-dernière note).

expliquer cette nécessité, ou aussi bien la matière, puisque c'est la même chose. La nécessité dont il s'agit, Aristote l'explique en en faisant une nécessité *hypothétique*, c'est-à-dire une nécessité qui n'existe que si le résultat du processus causal est tout d'abord posé. La nécessité des Physiologues n'est, vraiment, que l'envers de la nécessité. La santé nécessite l'équilibre du froid et du chaud, celui-ci nécessite la production de chaleur, celle-ci nécessite le mouvement qui la produit. La nécessité va à vrai dire du conséquent à l'antécédent, et non de l'antécédent au conséquent (*Phys.* II, 9 *déb.*). Il n'y a qu'un cas où l'on puisse parler d'une détermination nécessaire du conséquent par l'antécédent, attribuer à l'antécédent la nécessité absolument : c'est le cas où les phénomènes considérés forment un cycle : soit par exemple la production de la pluie par les nuages et des nuages par la pluie (*De Gen. et corr.*, *fin*, 19ᵉ leçon, à la fin). Mais si, dans ce cas, la nécessité de l'ensemble rejaillit sur chacune des parties, on voit bien, par ce cas lui-même, que jamais les parties d'un devenir ne possèdent, comme parties, la nécessité et la vertu nécessitante ; car, dans un cycle, il n'y a ni commencement ni terme, et, par conséquent, il n'y a plus aucune partie qui ne soit qu'une partie : chacune est, à sa façon, le tout. Donc la nécessité vient toujours du terme de la causalité, et jamais de son origine. Dès lors nous comprenons la façon dont Aristote présente, en fin de compte, la causalité motrice ou efficiente. La phase de la réalisation s'atténue jusqu'à disparaître. Ce qui produit la santé, ce n'est pas le mouvement de l'opérateur, c'est en somme la santé : c'est la santé telle qu'elle est dans l'intellect du médecin, et, si dans le domaine, non plus de l'art mais de la nature, nous considérons un agent et un patient, nous voyons que l'action consiste en ce que l'agent qui est en possession de la forme informe le patient, soit en lui transmettant la forme, soit plutôt en éveillant chez lui la forme qui y sommeille à l'état virtuel (1).

(1) *Metaph.*, *loc. cit.*, 1032 *b*, 11 : ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίγνεσθαι... *De Gen. et corr.* I, 7, surtout 324 *a*, 9-11. Cf. Zeller, p. 328, n. 1.

La causalité que nous venons d'exposer, après avoir commencé par promettre, avec Aristote, que ce serait la causalité motrice ou efficiente, c'est, sous un autre titre, la causalité de la forme. En passant à la causalité finale, ce sera encore le même processus que nous allons retrouver. Enumérant les quatre causes du début du traité *De la génération des animaux*, Aristote dit de la fin et de l'essence qu'il faut les considérer toutes les deux comme ne faisant qu'un, à peu de chose près. Et en effet la différence des deux choses ne peut consister pour lui qu'en une nuance : la fin. c'est la forme non encore possédée et qui se cherche, ou vers laquelle aspirent la puissance et la matière. D'autre part Aristote incline évidemment vers la cause finale la cause formelle, lorsqu'il donne à celle-ci le nom de modèle (1). L'activité que nous avons décrite sous le nom d'activité motrice ou efficiente, n'étant que la réalisation de la forme, était donc déjà téléologique, et nous n'avons rien de nouveau à dire sur la causalité finale. Cette causalité a son type le plus accessible pour nous dans la production des œuvres de l'art. Et c'est à cette production qu'Aristote se réfère sans cesse pour la faire comprendre. Mais notre art n'est après tout qu'un cas particulier d'un art plus général et plus profond, et la présence en nous de la délibération et de la conscience ne change pas l'essentiel de la procédure. Le rapport des antécédents et des conséquents est le même dans la nature et dans l'art. Si nous remarquons en outre qu'un art vraiment digne de son nom, un art parfait, ne délibère pas, nous devrons donc dire que la finalité dans la nature est identique à l'art, sauf qu'elle est immanente à l'objet produit. Lorsqu'un homme se guérit lui-même. il agit comme la finalité naturelle. Mettons l'art de la construction navale dans le bois : nous aurons exactement cette finalité (*Phys.* II, 8, 199 *a*, 18 sqq. et 199 *b*, 26 à la fin du ch.).

La théorie aristotélicienne des causes aboutit donc bien à la conclusion que nous avions annoncée. Toutes les causes se ramènent à la forme et à la matière. Le moteur

(1) *Phys.* II, 3, 194 *b*, 26 : ... τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα.

et la fin ne font qu'un avec la forme (1) et, de son côté, la matière joue le rôle de tout ce qui est nécessité venue d'en bas, de tout ce qui est *vis a tergo*.

Mais le déterminisme a beau être ainsi simplifié, il n'est pas pour cela unifié. Parce que la matière y joue un rôle irréductible, le déterminisme se trouve imparfait. Nous touchons ici à l'un des points les plus obscurs de la philosophie d'Aristote. Il y a deux façons dont la matière rend le déterminisme imparfait. Voici la première. Dépourvue par elle-même de tout pouvoir de produire, de déterminer quelque effet que ce soit, la matière, comme nous l'avons vu, reçoit de la fin et de la forme un pouvoir de provoquer comme antécédent des conséquents. La nécessité vient résider en elle, comme le mouvement réside dans le mû et non dans le moteur ; et dès lors on peut dire que la matière est une cause nécessaire ou nécessitante : ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον (*Phys.* II, 9 200 *a*, 14). Mais cette nécessité qui lui vient du dehors, la matière la reçoit à sa façon. Il y a dans la matière un manque de souplesse, une espèce de raideur. Quand elle reçoit un pouvoir, elle ne le reçoit pas pour l'employer uniquement à réaliser la fin : elle en reçoit la lettre et non l'esprit. Par exemple, la fonction d'une scie étant ce qu'elle est, il faut que la scie soit de telle figure, et de plus il faut qu'elle soit de fer (*Phys.*, *ibid.* *a*, 10). Il faut qu'elle soit de fer afin de couper ; mais le fer ne se dépouille pas de ses autres aptitudes en entrant dans la scie ; il y entre en bloc, en apportant aussi son aptitude à rouiller et il pourra arriver que la scie soit détruite précisément parce qu'elle est de fer : ce qui faisait sa force peut faire, par accompagnement, sa faiblesse. Cet exemple, qui n'est pas d'Aristote mais qui est analogue à d'autres qu'il emploie, rend bien sa pensée. « Certaines choses étant telles, dit-il, une foule d'autres surviennent accidentellement parce que ces choses sont telles » (2). Nous avons fait le possible pour présenter la raideur de la matière

(1) *Phys.* II, 7, 198 *a*, 24 : ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς ἓν πολλάκις.
(2) *De part. an.* IV, 2, 677 *a*, 18 : ... τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά. Cf. Zeller, p. 333, n. 1.

comme quelque chose de négatif. Mais c'est plutôt l'analyse d'une quantité négative que d'un simple zéro. Il y a donc quelque chose comme un déterminisme propre à la matière, qui se pose à côté du déterminisme venu de la forme. L'imperfection du déterminisme total vient, à ce point de vue, d'un conflit entre les deux déterminismes. Mais la matière a encore une autre façon de rendre le déterminisme imparfait. Elle est, nous l'avons vu, essentiellement ambiguë, toujours partagée entre deux contraires; car telle est la nature de la puissance, nature avec laquelle la sienne propre se confond. Sans doute Aristote dit que toutes les puissances dépourvues de raison (ἄλογοι δυνάμεις) (*Metaph.* Θ, 2 1046 *b*, 2), ou au moins beaucoup de ces puissances (*Hermen.* 13, 22 *b*, 39), ne sont capables que d'un seul effet, à la différence des forces douées de raison qui sont capables de l'un ou de l'autre de deux actes opposés. Mais d'abord on voit que certaines puissances irrationnelles restent ambiguës par elles-mêmes; et d'ailleurs elles le demeurent toutes, ou presque toutes, indirectement. En effet une puissance naturelle est presque toujours instable et à la merci du changement. Il n'y a donc guère de chose sensible sur laquelle on puisse compter pour produire tel ou tel effet. Des effets attendus ne se produiront pas et d'autres inattendus se produiront. Ainsi, d'une part, en tant que la nécessité devient dans la matière quelque chose de brutal, d'autre part, en tant qu'il y a de l'ambiguïté dans la matière, le déterminisme est rendu imparfait. Ces deux façons dont la matière rend le déterminisme imparfait peuvent-elles se ramener à l'unité? L'unification semble assez difficile. Quoi qu'il en soit, le déterminisme est imparfait. Nous arrivons à la théorie du hasard, qu'il nous reste à résumer.

Elle est exposée dans les chapitres 4 à 6 du IIe livre de la *Physique*. Aristote commence par réfuter deux objections contre l'existence du hasard et par établir que le hasard existe. On invoquait d'abord le fait qu'aucun des anciens philosophes n'avait songé à compter cette cause parmi celles qu'il admettait. Aristote répond que ce silence est d'autant moins probant que les philosophes dont il s'agit,

et par exemple Empédocle, invoquaient à l'occasion l'action du hasard (4, 195 *b*, 36 et 196 *a*, 16). Une autre objection, que nous savons par Eudème être de Démocrite (1), est plus sérieuse. Il y a toujours, énonce-t-elle, une cause déterminée de tout événement : par exemple, rencontrer quelqu'un sur la place publique sans y compter a pour cause qu'on s'est rendu sur la place publique afin de faire un achat. Aristote ne conteste pas l'assertion de Démocrite; mais elle ne fait, remarque-t-il, que nous porter encore plus à croire à l'existence du hasard. Car on a beau connaître la cause dont il s'agit, le fait de la rencontre apparaît néanmoins comme un hasard (196 *a*, 11). Le fait de hasard a d'ailleurs une caractéristique sur laquelle tout le monde tombe d'accord. Tout le monde parle de faits rares, de faits exceptionnels, et tout le monde entend par là des faits de hasard, tellement que les deux expressions se réciproquent. Et qu'il y ait, pour répondre à cette caractérisation verbale, des faits réels, c'est ce qui résulte, d'une part, de ce que l'existence incontestée de faits constants, ou de faits arrivant la plupart du temps, requiert par opposition l'existence de faits rares, et, d'autre part, de ce que nous constatons dans notre expérience la présence de tels faits (5 *déb.* à 196 *b*, 17). — Remarquons que la caractéristique invoquée par Aristote, et qui relève du point de vue de l'extension, est extrêmement défectueuse. Il se peut qu'un fait de hasard soit, au moins en général, un fait rare. Mais, quoi qu'Aristote en dise, il n'y a pas réciprocité. S'il parvient à dire sur le hasard des choses qui portent, c'est grâce à l'emploi des expressions « par accident », « accidentel », auxquelles il donne le sens, non pas de rare, mais de contingent. Il faut d'ailleurs signaler que, si Aristote se plaît à insister sur ce caractère de rareté dans les exemples de faits fortuits qu'il allègue, ce caractère ne tient en revanche aucune place dans sa définition du hasard. — Cette définition, Aristote l'applique à une espèce du hasard; mais peu importe : elle contient tous les

(1) Voir Zeller, I^5, 868-872 et surtout 871, 1 (tr. fr. II, 304-307; 306, 4).

caractères essentiels du hasard. Aristote distingue, comme on sait, le hasard en général (τὸ αὐτόματον) et, dans l'extension de celui-ci, une espèce particulière de faits fortuits, ceux qui se produisent dans le domaine de la pratique humaine et qu'il appelle des effets de la fortune (τὸ ἀπὸ τύχης) (ch. 6). Or, au lieu de définir le hasard, c'est la fortune qu'il définit ; mais on voit que peu importe et que la fortune, si elle surajoute à ceux du hasard un caractère propre, doit contenir tous les éléments constitutifs du hasard. La définition est la suivante : « La fortune est la cause par accident de faits susceptibles d'être des fins, quand ces faits relèveraient de la pensée et du choix » (1). Il suffit de supprimer le caractère de relever de la pensée pour avoir la définition du hasard en général, et de remplacer la pensée par la nature pour avoir la définition du hasard au sens étroit, en tant qu'il est, dans le genre, l'espèce opposée à la fortune. Le caractère de rareté laissé de côté, on voit que le hasard est pour Aristote constitué par deux éléments. D'abord il faut que ce qui sera un fait de hasard soit en principe susceptible d'être une fin, soit de l'homme, soit de la nature : tel le fait de rencontrer un débiteur sur la place publique, comme dit la *Physique*, ou de trouver un trésor, comme dit la *Métaphysique* (Δ, 30), second exemple qui est devenu classique et se retrouve jusque chez Cournot. Il faut ensuite que ce fait susceptible d'être une fin soit pourtant arrivé sans avoir été effectivement pris pour fin. Déterminé par des causes à tout autre égard, il n'en a pourtant pas en tant qu'il est susceptible d'être une fin. Capable de relever d'une activité téléologique, il n'a pourtant été produit par aucune activité téléologique, ou du moins par aucune activité qui ait été téléologique en tant qu'elle l'a produit. En d'autres termes, l'activité productrice d'un fait de hasard n'est téléologique que par accident : elle réalise, sans le poursuivre comme une fin, un événement qui pourrait être une fin. Le hasard est la cause que nous mettons à la place de l'activité téléo-

(1) *Phys*. II, 5, 197 *a*, 5 : ... ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του.

logique, absente en l'espèce, et c'est pour cela que nous parlons d'heureux hasard, de bonne et de mauvaise fortune (5. 197 *a*, 25, τύχη ἀγαθή, φαύλη ; εὐτυχία). Le hasard est donc sans réalité, et d'autre part réel. Il est sans réalité, en tant qu'on voudrait en faire une cause efficiente positive, une activité agissant pour des fins en dehors de la nature ou de la pensée. Mais il est réel, en tant qu'il signifie l'absence d'une activité téléologique, là où la présence d'une telle activité semblerait requise ; car cette absence est un fait qui n'a rien d'imaginaire (5, 197 *a*, 10-17).

SEIZIÈME LEÇON

L'INFINI, L'ESPACE, LE VIDE, LE TEMPS

La physique a pour objet le changement, avec tout ce qu'il implique en fait d'êtres et de relations sensibles. Aristote, dans celui de ses ouvrages par lequel il ouvre la série de ses spéculations physiques, commence donc par montrer comment le changement est possible, puis par définir le principe du mouvement, et ensuite les diverses espèces du changement. Mais, arrivé à ce dernier point, il ne continue pas immédiatement l'étude du changement et du mouvement. Avant de pénétrer jusqu'au cœur de ces phénomènes fondamentaux, il s'arrête pour s'occuper de certaines généralités qui doivent, dit-il, être étudiées avant les déterminations plus spéciales du changement et du mouvement. Le mouvement en effet est, suivant l'opinion générale, quelque chose de continu ; or le continu est le premier siège de l'infini. De plus, toujours suivant l'opinion générale, le mouvement n'est pas possible sans l'espace, sans le vide et sans le temps. Une fois donc qu'il a indiqué la définition du mouvement et les espèces du changement, Aristote étudie l'infini, l'espace, le vide et le temps (*Phys.* III, 1 *déb.* à 200 *b*, 25). Comme ces quatre choses ne supposent, parmi les caractères du changement et du mouvement, que les plus extérieurs et les moins contestés, il n'y a sans doute aucun inconvénient à en présenter d'abord la théorie de façon à pouvoir suivre après cela, d'un trait, celle du mouvement.

Il y a cinq raisons de penser que l'infini existe. D'abord

l'infinité est un caractère essentiel du temps. Ensuite les grandeurs mathématiques se divisent à l'infini. En troisième lieu on peut penser qu'il faut un infini pour alimenter sans fin la génération des substances. De plus on peut penser que toute limite suppose un au delà, de sorte qu'on s'avance sans fin au delà d'une limite, puis d'une autre. Enfin, comme la pensée va toujours de l'avant, la série des nombres, l'accroissement des grandeurs ou étendues mathématiques, la progression dans un espace extérieur au monde apparaissent comme autant d'infinis (*Phys.* III, 4, 203 *b*, 15-25).

Comment donc faut-il concevoir l'existence de l'infini ? L'infini existe-t-il en lui-même et par lui-même sans support d'aucune sorte, de façon à ce qu'il soit une substance ? Ainsi l'ont envisagé les Pythagoriciens et Platon. Mais l'infini n'est infini que s'il est divisible et constitué par une infinité de parties ; car autrement il ne s'opposerait au fini que comme appartenant à un autre genre : il serait infini comme la voix est invisible. Le véritable infini est donc divisible. Or la divisibilité n'existe que dans la grandeur ou dans la pluralité (1). C'est dire que l'infini n'est pas une chose en soi, que c'est un simple attribut de la grandeur et du nombre (5 *déb.* à 204 *a*, 19 ; 4, 203 *a*, 4). Si d'ailleurs l'infini, en même temps qu'il serait une substance, était pourtant divisible, chacune de ses parties, retenant la nature de la substance à laquelle elle appartiendrait, serait elle-même infinie : de sorte que, dans l'unité de l'infini, il y aurait une pluralité d'infinis (5, 204 *a*, 20-26). L'infini existera-t-il donc en tant que qualité d'un support, ainsi que l'ont pensé, sans aucune exception, tous ceux des Physiologues qui ont cru à l'existence de l'infini (4, 203 *a*, 16) ? Contre cette thèse les arguments d'Aristote sont de deux sortes. Comme il entend examiner l'infini en physicien (5, 204 *b*, 1), c'est à ses arguments les plus physiques (φυσικῶς μᾶλλον 204 *b*, 10) qu'il attache le plus d'importance, et c'est d'eux qu'il parle en dernier lieu. Pour nous au contraire, ce sont les arguments les plus

(1) *Phys.* III, 5, 204 *a*, 11 : τὸ γὰρ διαιρετὸν ἢ μέγεθος ἔσται ἢ πλῆθος.

logiques, bien que déjà physiques à quelque degré dans la pensée d'Aristote (λογικῶς *b*, 4), qui nous intéressent le plus, aussi les réserverons-nous pour la fin. — Voyons ses arguments les plus physiques. Le corps infini des Physiologues est-il composé ? Si chacun des éléments qui le composent est fini, le tout est fini. D'autre part, il est impossible qu'ils soient tous infinis ; car un infini ne laisse pas de place pour autre chose que lui. Enfin, si, les autres éléments étant finis, l'un d'eux est infini, cet élément, fût-il le moins agissant de tous, l'emportera pourtant sur tous les autres et les ramènera à sa propre nature ; de sorte que, dans ces conditions, il n'y aura pas de composé possible (5, 204 *b*, 10-23). Le corps infini serait donc un corps simple. Mais il n'y a pas de corps simple unique, soit qu'on entende par là l'un des quatre éléments, tel le feu d'Héraclite, soit au contraire qu'il s'agisse de l'Infini d'Anaximandre, supérieur aux quatre éléments. Un tel corps n'existe pas, puisqu'on ne l'a jamais aperçu au terme d'aucune corruption (5, 204 *b*, 22-205 *a*, 7 ; cf. 4, 203 *b*, 10). Mais l'argument physique qu'Aristote estime le plus considérable, parmi ceux qu'il oppose à l'existence de l'infini, est certainement celui qu'il tire de sa doctrine sur le lieu. Tout corps a un lieu naturel. Or un lieu est quelque chose de déterminé et de fini. Le haut et le bas, qui sont des déterminations spatiales, réelles en soi et non pas seulement par rapport à une position que nous occupons, n'auraient aucun sens dans l'infini. Ils désignent des régions limitées de l'espace : le haut, c'est ce qui est éloigné du bas au maximum, et le bas est ce au-dessous de quoi on ne peut descendre, et, d'autre part, ce qui occupera le bas sera séparé par une limite ou par des intermédiaires de ce qui occupera le haut. Dans ces conditions il n'est pas possible que rien de corporel soit infini (5, 205 *a*, 8-fin du ch.). — Restent maintenant les arguments moins physiques et plus logiques que nous avions ajournés. Il y en a deux. Le premier se fonde sur la définition du corps en général. Qu'est-ce qu'un corps ? C'est ce qui est limité par une surface. D'après cela il ne saurait y avoir de corps infini, que ce corps soit d'ailleurs sensible ou qu'il soit intelligible, c'est-

à-dire mathématique. Le second argument s'appuie sur la nature du nombre. Considérons. non pas la série des nombres, mais un nombre réalisé et existant par lui-même (κεχωρισμένος), un tel nombre ne peut pas être infini. En effet un nombre, c'est ce qui est nombrable ou ce qui est déjà nombré ; dans le cas même où un nombre est seulement quelque chose de nombrable, puisque ce nombrable peut, par définition, être nombré, le nombre n'est pas infini. S'il l'était, ce serait donc qu'on peut accomplir et achever le parcours de l'infini ; car nombrer. c'est parcourir (5, 204 *b*, 5-10). Et dans le VIII[e] livre de la *Physique*, exposant une forme nouvelle qu'on avait donnée à l'argument zénonien de la dichotomie, Aristote dit : « de cette façon, quand le mobile a parcouru la totalité de la ligne, il arrive qu'il a nombré un nombre infini ; mais cela, d'un commun accord, est impossible » (1). Ainsi il est démontré que l'infini n'existe pas, du moins au sens plein du mot exister.

Cependant il est impossible de nier d'une façon absolue l'existence de l'infini. En effet, si nous nous reportons aux cinq raisons que nous avons indiquées d'admettre l'infini, on voit que certaines se laissent écarter, et non toutes. Il n'y a pas besoin d'un infini pour alimenter la génération des substances, parce que cette génération est circulaire : la génération d'un élément est la corruption d'un autre : on passe ainsi sans fin d'un élément à l'autre (8, 208 *a*, 8-11). Il n'est pas exact que toute limite suppose un au-delà, attendu que être limité et toucher à autre chose sont des notions qui ne se confondent pas ; car la première de ces notions ne signifie pas, comme la seconde, une relation (*ibid.*, 11-14). La marche en avant de la pensée ne prouve rien quant à la réalité de l'infini ; car le fait de penser qu'un homme se trouve en dehors de la ville ne prouve pas qu'il se trouve effectivement à cet endroit (*ibid.*, 14-19). Mais les autres raisons d'admettre l'infini subsistent. Il faut bien que le temps n'ait ni commencement ni fin, que les grandeurs se divisent en grandeurs à l'infini, que la série

(1) 8, 263 *a*, 9 : ... ὥστε διελθόντος τὴν ὅλην ἄπειρον συμβαίνει ἠριθμηκέναι ἀριθμόν · τοῦτο δ'ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀδύνατον.

des nombres soit infinie (ch. 6, *déb.*). La seconde de ces raisons surtout est puissante ; elle est la vraie raison d'être de l'infini. En effet la grandeur, c'est-à-dire avant tout l'étendue, ne se compose pas de points qui se toucheraient, puisque, se touchant, les points se confondraient, de sorte qu'avec autant de points qu'on voudra on n'aurait jamais qu'un seul point. Donc les points, dans la grandeur, sont séparés l'un de l'autre (cf. par ex. *Gen. et corr.* I, 3, 317 *a*, 11). Cela revient à dire que la grandeur est composée de parties qui sont situées les unes par rapport aux autres (*Cat.* 6, *déb.*), ou, comme nous disons en langage moderne, extérieures les unes aux autres. Mais des parties extérieures les unes aux autres ne feraient pas un tout, ou quelque chose d'un, si elles ne faisaient que se suivre, fût-ce en se touchant ; il faut encore qu'elles soient continues l'une avec l'autre (1), car la continuité consiste précisément dans l'identité de limite entre choses qui se suivent, une même limite étant terme d'une partie et commencement de l'autre (2). Il suit de là, d'une part, qu'il n'y a pas de morceaux isolés l'un de l'autre dans une grandeur, mais, d'autre part aussi, qu'on pourrait partout opérer l'isolement de deux parties en dédoublant leur commune limite. En un mot une grandeur est essentiellement divisible à l'infini : il n'y a pas de lignes insécables (5, 206 *a*, 17). — Puis donc qu'on ne peut se passer de l'infini et qu'il ne peut non plus exister au sens plein, il faut lui reconnaître une existence inférieure à l'existence pleine, et cependant distincte du néant. Ce mode intermédiaire d'existence, qu'Aristote reconnait d'une manière générale et dont la solution du problème de l'infini n'est qu'une application particulière, c'est la puissance. L'infini, qui ne saurait exister en acte, existe en puissance. Mais il faut voir de quelle sorte de puissance il s'agit. Une statue existe en

(1) *Metaph.* K, 12, 1069 *a*, 7 : ... δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν.

(2) *Phys.* V, 3, 227 *a*, 10 : τὸ δὲ συνεχὲς ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι [contigu ; le texte correspondant de *Meta*, *l. cit.*, *a*, 5 ajoute ἢ ἁπτόμενον], λέγω δ'εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται.

puissance dans un bloc de marbre. Sous les conditions voulues cette puissance deviendra acte, et nous aurons sous les yeux un Hermès, par exemple, complètement réalisé. Tel ne saurait être le cas de l'infini, puisque précisément il ne peut jamais exister en acte. L'espèce de puissance qu'il est reste toujours une puissance. Nous verrons plus tard qu'il y a au moins une autre puissance de cette sorte, à savoir le mouvement; car il est passage entre deux extrêmes et s'évanouit dès qu'il atteint son terme. Comme le mouvement, l'infini n'est rien de substantiel ; il est toujours en voie de génération ou de corruption. En langage moderne, nous dirions que c'est un *processus* (1). Ainsi compris, non seulement l'infini n'est que matière ; il est même moins encore : il est privation dans ce sujet ou matière qu'est le continu (2). Il convient de le définir, non pas par un attribut positif, mais par une négation. Au lieu qu'il soit, comme on l'a dit, ce en dehors de quoi il n'y a rien, il est au contraire ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose (6, 207 *a*, 1). Anaximandre, lorsqu'il lui reconnaissait un prestige particulier (σεμνότης), le définissait de la manière positive, et c'était se tromper entièrement (*ibid.* 207 *a*, 17-21 ; cf. 4, 203 *b*, 10-15). L'infini est l'imparfait, car le parfait c'est l'achevé (207 *a*, 10-15). Aussi la nature évite-t-ele partout l'infini autant qu'elle peut, puisque ce qu'elle vise c'est un terme fixe (*De gen. an.* I, 1, 715 *b*, 14). — En conséquence de cette manière de comprendre l'infini, Aristote rejette, bien entendu, l'infini de composition (τὸ κατὰ τὴν πρόσθεσιν ἄπειρον), en ce sens qu'on pourrait, par la composition, réaliser un tout infini. Il n'y a point de corps infini. Le ciel est fini et nous avons vu que le fait d'être limité ne suppose pas un au-delà. Le seul infini qui mérite considération est celui de la division (κατὰ διαίρεσιν ou ἀφαιρέσει) toujours inachevée.

(1) *Phys.* III, 6, 206 *a*, 14-*b*, 3 ; citons seulement quelques lignes : ὥστε τὸ ἄπειρον οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι, οἷον ἄνθρωπον ἢ οἰκίαν, ἀλλ' ὡς ἡμέρα λέγεται καὶ ὁ ἀγών, οἷς τὸ εἶναι οὐχ ὡς οὐσία τις γέγονεν, ἀλλ' ἀεὶ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ... (*a*, 29-32).

(2) *Ibid.*, 7, 207 *b*, 35 : ... ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ... τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν.

S'il y a un infini de composition, c'est celui qui serait l'inverse de l'infini de division (6, 206 *b*, 3-6 et 24-27).

Les théories de l'espace, du vide et du temps sont exposées suivant cet ordre dans le IV[e] livre de la *Physique*.

Le mot dont se sert Aristote, pour désigner l'espace est τόπος. Ce mot signifie plutôt encore le lieu que l'espace. C'est que pour Aristote, comme on verra, il n'y a pas d'autre espace que le lieu. Peut-être nous arrivera-t-il d'ailleurs d'employer alternativement les deux termes.

L'étude de l'espace s'impose au physicien, d'abord parce que tout être, ou du moins tout être sensible (*Phys.* IV, 1, 208 *b*, 28), est dans l'espace et parce que le mouvement local est le premier et le plus général des mouvements (*ibid.*, déb. du ch.). C'est d'ailleurs, dit Aristote, une étude nouvelle ; car les philosophes antérieurs n'ont point résolu les difficultés que soulève la nature de l'espace, puisque Platon seul a essayé de dire ce qu'il est, et ils n'ont même pas, à l'exception de Zénon d'Élée, appelé l'attention sur quelques-unes au moins de ces difficultés (1, 208 *a*, 32 et 2, 209 *b*, 17). Relativement à l'existence de l'espace il n'y a pas de contestation, bien que peut-être il pût y en avoir quand on a compris les difficultés que soulève sa nature. Mais l'existence de l'espace se présente tout de suite comme fortement appuyée sur deux faits, qui sont d'ailleurs connexes. L'un est la substitution d'un corps à l'autre dans un même lieu (ἀντιμετάστασις) ; l'autre est le mouvement local (1, 208 *b*, 1-8 et 4, 211 *a*, 11-17). Par ces deux faits l'espace se détache des corps et se pose en lui-même. Puis un troisième fait survient, qui achève de faire ressortir la réalité de l'espace, une réalité très proprement physique cette fois et, pour ainsi dire, qualitative : caractère qu'Aristote exprime en disant que l'espace possède τινὰ δύναμιν. Le fait en question est l'existence dans l'espace de déterminations qui lui sont essentielles et qui apparaissent comme la cause, ou l'une des causes, du mouvement naturel des corps : le droit et le gauche et surtout le haut et le bas (1, 208 *b*, 8-22). La réalité de l'espace paraît si bien établie par ces divers faits qu'on peut songer un moment à se

demander s'il n'est pas le premier et le plus fondamental des êtres (*ibid.* 208 *b*, 29-209 *a*, 2).

Mais il faut voir quelles difficultés on rencontre quand on entreprend d'assigner sa nature. Comme il a, ou paraît avoir, les trois dimensions, cette propriété, qu'il partage avec les corps, fait qu'on est tenté tout d'abord de voir en lui un corps, bien que, comme nous l'avons dit, il se distingue des corps. Cependant, s'il est un corps, il y aura, ou il pourra y avoir, deux corps à la fois dans le même lieu (*ibid.* 209 *a*, 2-7). D'ailleurs il faut un lieu pour les surfaces et les autres limites, aussi bien que pour les corps ; l'espace, puisqu'il est ainsi requis par des choses abstraites, ne serait donc pas une chose concrète, et, par conséquent, ne serait pas un corps. Néanmoins l'espace a une grandeur réelle et non pas seulement idéale. Or avec des êtres de raison on ne fait aucune grandeur réelle (ἐκ δὲ τῶν νοητῶν οὐδὲν γίνεται μέγεθος) (*ibid.* 209 *a*, 8-18). Admettons que l'espace soit le contenant des corps : deux difficultés vont se présenter. D'abord il faudra se demander avec Zénon dans quoi est l'espace, si tout être est dans l'espace (209 *a*, 23-26). En second lieu, si l'espace est un être, que faut-il penser de l'espace qui sert de lieu aux êtres en voie d'accroissement ? Comme le lieu d'un corps doit être de même étendue que ce corps, l'espace va donc avoir sa croissance, comme l'être en voie d'accroissement qu'il renferme (209 *a*, 26-29) ? — Il convient évidemment de distinguer deux sortes de lieux : le lieu qui est commun à plusieurs corps, comme quand on dit que la terre est dans le ciel, parce qu'elle est dans l'air, qui est lui-même dans le ciel (τόπος κοινός), et le lieu propre (τόπος ἴδιος), celui où chaque chose est immédiatement contenue (2, *déb.*). Mais, cette distinction faite, le lieu qui mérite vraiment son nom, le lieu propre, va apparaître comme embrassant et limitant le corps qu'il contient, c'est-à-dire comme la forme de ce corps (2, 209 *b*, 1-5). Or, d'autre part, en tant qu'il paraît posséder les dimensions de l'étendue (διάστημα τοῦ μεγέθους), c'est-à-dire en tant qu'il paraît s'étendre entre les limites, l'espace se présente comme étant la matière des choses, et telle est précisément la première

en date des conceptions définies de l'espace, la conception de Platon dans le *Timée* (209 *b*, 5-17). Il est donc difficile de connaître la nature de l'espace (209, *b*, 17-20), et même les difficultés de se faire de l'espace une conception quelconque sont telles qu'on pourrait aller jusqu'à douter de l'existence de l'espace (1 *fin*).

Quelque embarras que puissent causer les difficultés ainsi rassemblées, leur exposition, et aussi l'ordre dans lequel elles sont rangées, préparent une solution. Cette solution, qui sera fournie par une bonne définition de l'espace, Aristote achève de s'en rapprocher en considérant une dernière fois, et de plus près, les deux tentatives opposées pour définir l'espace, ou par la forme, ou par la matière, et en cherchant dans une distinction des divers sens de l'expression « être dans quelque chose » un moyen de mieux préciser l'idée du rapport spatial de contenu à contenant et d'écarter la difficulté proposée par Zénon. — Les difficultés sur la nature de l'espace qu'Aristote a eu soin de ranger à la suite et au-dessus de toutes les autres sont celles que soulève l'application à cette essence des idées de matière et de forme. Et en effet, tout en nous laissant encore loin du but, il est incontestable que la tentative d'employer ces deux notions à définir l'espace nous prépare à comprendre ce qu'il est effectivement. L'espace ne peut pas être la matière des choses, parce qu'il les enveloppe et les limite, tandis que la matière est l'indéfini qui est entre les limites (2, 209 *b*, 31). Mais il y a une raison commune qui empêche l'espace d'être forme comme d'être matière, c'est qu'une forme et une matière sont l'une et l'autre inséparables de la substance dont elles sont éléments. Au contraire, en vertu du fait capital de l'ἀντιμετάστασις, l'espace, au lieu d'être une partie ou une habitude des corps. est séparé des corps (χωριστὸς ὁ τόπος ἑκάστου) (*ibid*. 209 *b*, 17-20). — Si maintenant nous essayons de nous rendre compte avec quelque exactitude de ce qu'il faut entendre par « être dans quelque chose », nous allons voir se préciser notre conclusion que l'espace n'est ni la matière, ni la forme, et qu'il est distinct de ce qu'il renferme. L'expression « être dans » a évidemment beaucoup de sens : par exemple, le sujet est dans l'attribut, c'est-à-dire dans l'extension de l'attribut, et l'attribut est dans le sujet, c'est-à-dire dans la compréhension du sujet ; et même le sort des Grecs est dans les mains du roi de Macédoine. Mais le sens le plus propre de « être dans », c'est celui qui se rapporte à l'espace. Or, à ce point de vue, que faut-il entendre par l'expression dont il s'agit ? Peut-on dire qu'une chose est dans elle-même ? Oui, si on considère une chose qui se divise en deux parties : dire, par exemple, qu'une amphore de vin est dans elle-même, c'est dire que le vin, d'une part, et, d'autre part, l'amphore sont, à titre de parties, dans le tout qu'est l'amphore de vin. En un mot on dit très bien : dans une amphore de vin, dans le volume total que fait une amphore de vin, il y a l'amphore et le vin, il y a place pour l'amphore et le vin. Mais une chose ne peut être mise ainsi dans elle-même que médiatement, grâce à l'intervention de l'idée de totalité, opposée à celle des parties. Si, au contraire, on considère une chose en bloc, et si l'on se demande ce qu'on entend lorsqu'on dit que cette chose est immédiatement dans quelque chose, on s'aperçoit que ce quelque chose est une autre chose, que c'est une chose extérieure à celle qui est dans elle, que c'est « comme un vase » (1). Quant à la difficulté soulevée par Zénon, à savoir dans quoi sera l'espace, question à laquelle il faut bien répondre sous peine de se perdre dans un procès à l'infini, la réponse est que l'espace est dans autre chose que lui ; mais que Zénon a cru à tort que l'expression « être dans » devait continuer à recevoir, quand on l'applique au tout même de l'espace, son sens propre ou spatial. Le tout de l'espace est dans autre chose comme une propriété est dans un sujet, une habitude dans une matière, une limite dans le corps qu'elle limite (3, 210 *b*, 22-27 ; cf. 5, 212 *b*, 27 sq). Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette difficulté, la détermi-

(1) Ch. 3 et surtout 210 *a*, 25 : ἀπορήσειε δ'ἄν τις, ἆρα καὶ αὐτό τι ἐν ἑαυτῷ ἐνδέχεται εἶναι... διχῶς δὲ τοῦτ' ἐστίν, ἤτοι καθ' αὑτὸ [*syn*. πρώτως] ἢ καθ' ἕτερον. ὅταν μὲν γὰρ ᾖ μόρια τοῦ ὅλου τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν τούτῳ, λεχθήσεται τὸ ὅλον ἐν ἑαυτῷ... ; *b*, 8 et 21 : ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἐν ἑαυτῷ τι εἶναι πρώτως, δῆλον.

nation du sens propre de l'expression « être dans » nous fait voir une fois de plus que l'espace n'est ni matière ni même forme (3, *fin*).

Grâce à cette préparation, nous voilà mis en mesure et en demeure d'apercevoir la véritable nature de l'espace. Nous touchons à la définition exacte, capable de rendre compte de toutes les propriétés et de résoudre toutes les difficultés que nous avons signalées (4 *déb.*). L'espace, avons-nous dit, est « comme un vase ». C'est là une métaphore sans doute, mais si juste qu'elle exprime adéquatement la nature de l'espace, à l'exception d'un seul trait. Un vase se transporte, l'espace non : un vase c'est un lieu transportable ; l'espace est un vase qu'on ne peut mouvoir (1). Il n'y a qu'à traduire cette image en termes abstraits pour obtenir la définition cherchée : « L'espace est la limite immobile et immédiate du contenant » (2). La proposition que cette limite est immédiate veut dire qu'elle enveloppe sans aucun intermédiaire le contenu. Il faut bien comprendre d'ailleurs que la limite, ainsi caractérisée, du contenant est contiguë (ἐχόμενον) et non pas continue (συνεχές) avec celle du contenu. Il ne peut y avoir ici continuité : il faut que le contenant et le contenu soient séparés l'un de l'autre, autrement il n'y aurait pas rapport de contenu à contenant mais de partie à tout. Mais, si la continuité est, comme nous le savons, une identité de limite, la contiguité est simplement une coïncidence de limites (3), et la coïncidence n'empêche pas la dualité.

Cette définition de l'espace rend évidemment compte des propriétés et résout les difficultés signalées par Aristote. Parmi les difficultés qu'elle peut soulever à son tour, il y en a une qu'Aristote s'est efforcé de résoudre, mais dont, par

(1) 2, 209 *b*, 28 : δοκεῖ γὰρ τοιοῦτό τι εἶναι ὁ τόπος οἷον τὸ ἀγγεῖον ; 4, 212 *a*, 14 : ἔστι δ'ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.

(2) 4, 212 *a*, 20 : ... τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

(3) *Ibid.*, 211 *a*, 33 : ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ τὰ ἔσχατα τῶν ἁπτομένων. La contiguité, c'est le contact joint à la consécution ; cf. *Metaph.* K, 12, 1069 *a*, 1 ou *Phys.* V, 3, 227 *a*, 6 : « ἐχόμενον » δὲ ὃ ἂν ἐξῆς ὂν ἅπτηται.

malheur, il n'a donné qu'une solution assez obscure. Que l'univers ne soit pas dans l'espace parce qu'il n'y a rien au-delà du ciel (5 *déb.* et 212 *b* 8-10), c'est là une doctrine qu'on peut contester, mais qui est du moins parfaitement nette. Ce qui interdit à Aristote de nous laisser sur cette impression de netteté, c'est que le ciel se meut ; or se mouvoir c'est se détacher d'une limite contiguë. Assurément le ciel est immobile en ce sens qu'il n'est animé d'aucun mouvement de transport. Mais il se meut circulairement. Si donc on considère une partie de la sphère du premier ciel, cette partie change de lieu et, à plus forte raison, a un lieu. Ce lieu, nous dit Aristote, c'est la limite immobile contiguë au premier mû. La difficulté est de comprendre à quoi appartient cette limite, puisqu'il n'y a rien en dehors du premier ciel. Sans doute la limite du premier ciel peut se dédoubler par la pensée et, sous un de ses aspects, toucher seulement le premier ciel. Seulement une limite idéale n'en est pas une pour Aristote, c'est un attribut sans sujet (1).

Le caractère de la doctrine d'Aristote sur l'espace, et ce qui en fait la force, est justement de ne pas se payer d'abstractions en guise de notions complètes. Assurément c'est un esprit réalistique qui anime sa théorie, et c'est à parler aux sens et à l'imagination qu'il s'est attaché, plutôt qu'à satisfaire la raison. Toutefois, sous quelque inspiration que ç'ait été, il y avait du mérite à ne pas faire de l'espace un être. Il ne serait pas juste de reprocher à Aristote de n'avoir pas assez dégagé et assez abstrait la notion d'espace, si l'on entend par là qu'il n'a pas considéré l'espace comme un pur intervalle sans limites, comme un vague milieu homogène. C'est justement là ce qu'il n'a pas voulu faire. L'espace, pour lui, est si peu l'intervalle qu'il n'est même pas l'intervalle limité ; c'est exclusivement la limite. Voilà

(1) *Phys.* IV, 5, 212 *b*, 10 : ἐφ' ᾧ δὲ κινεῖται, ταύτῃ καὶ τόπος ἐστὶ τοῖς μορίοις · ἕτερον γὰρ ἑτέρου ἐχόμενον τῶν μορίων ἐστίν. 18 : ἔστι δ'ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν... — Le texte du *De caelo* (V, 5) auquel Zeller fait allusion (p. 398, 4) est indiqué d'une façon erronée et nous ne l'avons pas trouvé.

pourquoi sa doctrine de l'espace est plutôt une doctrine du lieu, conception unilatérale sans doute, mais nette et forte. Comme plus tard Leibnitz, il a laissé dans l'ombre, autant qu'il l'a pu, le caractère quantitatif de l'espace, ce qui répond d'ailleurs chez lui à la répugnance que nous lui avons vu éprouver contre l'infini.

C'est le même esprit que nous allons retrouver dans ses théories du vide, puis du temps.

Anaxagore s'est inutilement attaché à démontrer que le vide ne consiste pas dans l'absence de tout corps autre que l'air et que l'air est lui-même un corps. Le vide vrai, celui que tout le monde entend par le mot *vide*, c'est le vide de Leucippe et de Démocrite, une étendue (διάστημα) autre que les corps (6, 213 *a*, 22-213 *b*, 2). Bref le vide c'est le lieu privé de contenu, le lieu privé de corps (6 *déb.* et 7 *déb.*). Les deux grandes raisons qu'on croit avoir d'admettre le vide sont que, sans le vide, le mouvement serait impossible (6, 213 *b*, 4-7) et que, sans le vide, seraient impossibles aussi les changements de densité dans les corps. Comment expliquer par exemple que, dans un vase rempli de cendre, on puisse faire tenir encore autant d'eau que s'il n'y avait pas de cendre et, par conséquent, doubler la quantité de matière contenue dans le vase (213 *b*, 14-22)?

Mais ces raisons ne valent pas, et l'existence du vide est plus qu'inutile : elle est inadmissible. Le mouvement local n'exige pas le vide; car ce mouvement peut s'expliquer par le fait que certains des corps se retirent à mesure que d'autres avancent, les uns prenant la place des autres, comme il arrive dans les tourbillons qu'on observe dans les liquides (7, 214 *a*, 28-32). Le mouvement local n'est pas d'ailleurs le seul mouvement : l'altération, qui est la transformation en masse d'un corps donné sans transport de cette masse, resterait possible dans le plein en tout état de cause (214 *a*, 26-28). Et ce n'est pas tout. Bien loin d'être requis par le mouvement, le vide rendrait le mouvement impossible, et cela établit que le vide n'existe pas. Si l'on suppose un corps placé dans le vide, le vide, en s'ouvrant à lui, au lieu de le mettre en mouvement, l'empêchera de se

mouvoir; car le corps n'aura pas de raison pour aller dans une direction plutôt que dans une autre (8, 214 *b*, 28-215 *a*, 1). Il ne pourrait pas y avoir de mouvement forcé (ἡ βίαιος κίνησις), c'est-à-dire contre nature (παρὰ φύσιν), s'il n'y avait auparavant des mouvements naturels ; or comment y aurait-il des mouvements naturels dans le vide infini où il n'existe ni haut ni bas (8, 215 *a*, 1-14)? Viennent ensuite deux arguments, aussi erronés que célèbres, et qui reposent l'un et l'autre sur ce fait qu'Aristote ne soupçonnait pas la notion de masse. Le premier se ramène en somme à ceci : toutes choses égales d'ailleurs, un mobile parcourt un milieu avec d'autant plus de vitesse que ce milieu est moins résistant, c'est-à-dire, dans l'hypothèse du vide, moins plein. Si nous supposons que, dans les conditions indiquées, un mobile ait à traverser un espace absolument vide, la résistance de ce milieu étant comme zéro par rapport à un nombre, il faudra que le mobile le parcoure avec une vitesse infinie (215 *a*, 24-216 *a*, 11). Le second argument prend pour point de départ que les vitesses de chute d'un corps grave (ou d'ascension d'un corps léger) sont proportionnelles aux poids (ou à la légèreté) de ces corps, et que la raison de cette loi des vitesses serait qu'un corps pesant, par exemple, écarte d'autant mieux les obstacles qu'il pèse davantage. Comme il n'y a pas de résistance dans le vide absolu, deux corps de poids différent y tomberaient avec des vitesses égales (216 *a*, 11-21). Pour ce qui est des changements de densité, ils peuvent s'expliquer parce qu'un corps en chasse un autre, comme on expulse un noyau en pressant un fruit (ἐκπυρηνίζειν) : ainsi fait sans doute, par rapport à l'air, l'eau qu'on verse dans un vase rempli de cendre (7, 214 *a*, 32-*b*, 1). Enfin les changements de grandeur ne s'expliquent pas par une introduction ou une élimination de vides dans un corps, mais par le moyen de l'altération qui entraîne par elle-même des changements de grandeur : la grandeur d'un corps est fonction de sa qualité, et, la qualité changeant, la grandeur change du même coup. En d'autres termes, il y a, au sens propre, des condensations et des raréfactions (9, 217 *a*, 21-*b*, 11, surtout les quatre dernières lignes). — Mais, quoi que vaillent les

réponses et les objections d'Aristote que nous venons de résumer, sa vraie raison contre le vide est simplement que sa théorie de l'espace condamne le vide. Si en effet le lieu est un contenant et, par conséquent, ne va jamais sans un contenu, il est clair qu'il ne saurait y avoir d'espace qui ne soit rempli (1).

Après celle du vide, simple corollaire de l'espace, vient naturellement l'étude du temps, puisque, comme on va voir, le temps a d'étroits rapports avec l'espace dans la conception d'Aristote.

On pourrait penser que le temps n'existe pas ou existe à peine quand on réfléchit à son instabilité. Il n'est jamais, puisque l'avenir n'est pas encore, que le passé n'est plus et que le présent est insaisissable. L'instant lui-même, limite du temps, paraît incapable d'exister, parce qu'il doit être toujours autre. Cependant il est impossible de fixer le temps : ce serait le détruire que de mettre ensemble hier et aujourd'hui (10, 217 *b*, 32-218 *a*, 30). De fait, Aristote se gardera bien de faire du temps un être.

Qu'est-il ? L'opinion suivant laquelle il serait la sphère même de l'univers ne vaut pas d'être examinée. Mais est-il, comme on l'a dit aussi, le mouvement de l'univers ? C'est impossible ; car, s'il y avait plusieurs univers, il faudrait alors admettre plusieurs temps (10, 218 *a*, 30-218 *b*, 9). Cependant, qu'il ne soit pas le mouvement de l'univers, l'opinion générale l'admettrait encore : ce qu'elle veut surtout, c'est que le temps soit un mouvement. Par malheur, un mouvement est une propriété de son mobile, tandis que le temps est commun à tous les mouvements, indépendant des mouvements, pourrait dire Aristote, comme l'espace l'est des corps. De plus un mouvement est rapide ou lent : le temps au contraire a un cours uniforme (218 *b*, 9-20).

Tout en n'étant pas mouvement, le temps est inséparable du mouvement. La preuve en est facile à faire. Ceux

(1) *Ibid.*, 7, 214 *a*, 16 : ἐπεὶ δὲ περὶ τόπου διώρισται, καὶ τὸ κενὸν ἀνάγκη τόπον εἶναι εἰ ἔστιν ἐστερημένον σώματος, τόπος δὲ καὶ πῶς ἔστι καὶ πῶς οὐκ ἔστιν εἴρηται, φανερὸν ὅτι οὕτω μὲν κενὸν οὐκ ἔστιν, οὔτε ἀχώριστον οὔτε κεχωρισμένον · τὸ γὰρ κενὸν οὐ σῶμα ἀλλὰ σώματος διάστημα βούλεται εἶναι. διὸ καὶ τὸ κενὸν δοκεῖ τι εἶναι, ὅτι καὶ ὁ τόπος καὶ διὰ ταὐτά.

qui s'endorment dans le temple de Sardes rattachent l'instant du réveil à l'instant où ils se sont endormis, et, n'ayant le sentiment d'aucun changement survenu entre les deux, ils se figurent qu'il ne s'est écoulé aucun temps pendant leur sommeil. Si donc, pour percevoir le temps, il faut percevoir du changement, il faut conclure de là que, dans la réalité, s'il n'y a pas de changement, il n'y a pas de temps (11 *déb.* à 219 *a*, 2).

La proposition qu'il faut prendre pour point de départ quand on cherche la nature du temps, est par conséquent que le temps est inséparable du mouvement. N'étant pas le mouvement lui-même, il faut qu'il soit quelque chose du mouvement (τι τῆς κινήσεως) (219 *a*, 2-10). Reste à déterminer cette vue encore vague. Le temps suit le mouvement, le mouvement suit l'étendue. De là il résulte que l'étendue confère sa continuité au mouvement, celle-ci au temps, qui se trouve être ainsi un continu. D'autre part, la même liaison du temps avec l'étendue par l'intermédiaire du mouvement fait que le temps est caractérisé par l'antérieur et le postérieur. En effet il y a dans l'espace et, par suite, dans le mouvement, de l'arrière et de l'avant. Ce πρότερον et cet ὕστερον de l'étendue et du mouvement se retrouvent dans le temps et, matériellement, ils sont la même chose dans les trois choses. Seulement dans le temps leur quiddité est autre : ils ne sont plus l'avant et l'arrière ; ils deviennent, comme on peut le dire en français, l'antérieur et le postérieur. Or, quand nous distinguons ainsi de l'antérieur et du postérieur, que faisons-nous ? Nous distinguons des phases dans le mouvement, nous le déterminons en enfermant entre des instants comme limites un intervalle différent d'eux (μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον). Le temps n'est donc pas autre chose que le mouvement, déterminé par des instants (219 *a*, 10-30). Cela posé, il n'y a plus qu'à dégager la définition abstraite du temps. « Le temps est le nombre du mouvement, suivant l'antérieur et le postérieur », c'est-à-dire que le temps consiste dans des phases, distinguées l'une de l'autre comme venant l'une après l'autre et, par conséquent, nombrées ; car distinguer dans la quantité,

c'est immédiatement nombrer (1). Le nombre dont il s'agit est d'ailleurs, bien entendu, non pas le nombre nombrant ou purement arithmétique, c'est un nombre nombré analogue à des objets comptés (219 *b*, 2-9). Mais cela n'empêche pas qu'il est différent du mouvement et que cela lui confère une suffisante indépendance.

Ayant ainsi défini le temps par le nombre, Aristote se pose une question restée célèbre. Il n'y a, dit-il, qu'une puissance capable de nombrer, et c'est l'âme. L'existence du temps dépendrait donc de celle de l'âme ? Aristote répond affirmativement (14, 223 *a*, 16-29). Sans doute il ne faut pas voir là déjà toute faite (2) une théorie idéaliste du temps. Toutefois il est incontestable qu'Aristote, inconsciemment et malgré lui, fait ici un pas vers l'idéalisme. Et cela s'explique très bien. D'une part, il ne veut pas voir dans le temps une entité séparée, et pour autant il s'éloigne d'un certain genre de réalisme, celui qui se plaît à réaliser des abstractions. D'autre part, s'il est vrai qu'il met le temps dans un sujet conçu par lui d'une manière réalistique, à savoir le mouvement, il n'en est pas moins vrai que le temps est, par rapport à ce sujet, quelque chose de plus formel et de plus actuel que la forme même du mouvement. De ce chef, le temps se rapproche forcément des choses de l'âme. Ce n'est d'ailleurs ici que l'aboutissement de la même tendance déjà observée par nous à propos de l'espace. Bien que, dans le temps, Aristote admette l'intervalle en même temps que la limite, il n'y a pas de doute que c'est la limite qui prédomine. Or, en définissant l'espace et le temps par les limites, on tend à en faire des relations et, qu'on le veuille ou non, cela conduit à en faire des choses de l'âme.

(1) 11, 219 *b*, 1 : τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

(2) Ainsi que l'observe avec raison Zeller, p. 401 sq.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

LA NATURE ET LE MOUVEMENT

La théorie des causes, puis celles de l'infini, de l'espace, du vide et du temps n'étaient encore que des préliminaires de la physique. Nous sommes maintenant en face du phénomène fondamental de la physique, le phénomène du changement, et de la cause primordiale et spécifique de ce phénomène, la nature. Nous étudierons donc dans cette leçon la nature et le changement.

Ainsi que son nom l'indique, la physique a pour objet propre la nature ; en d'autres termes, se proposant de connaître par les causes comme toute science, la cause à laquelle elle veut ramener, au moins en dernière analyse, les phénomènes qu'elle étudie, c'est la nature. Un phénomène physique aura reçu son explication la plus profonde quand on aura fait voir qu'il a sa source dans ce principe qu'on appelle la nature. Qu'est-ce donc que la nature ? Pour le dire en gros d'abord, la nature est un principe interne de mouvement et de repos.

La première question qu'il faut se poser, semble-t-il, après avoir ainsi indiqué d'une façon sommaire en quoi consiste la nature, c'est celle de savoir si la nature existe. Nous nous souvenons en effet qu'une science, selon Aristote, commence par une définition de mots et que cette science doit ensuite supposer ou établir d'une façon quelconque qu'une réalité répond à la définition proposée. La physique paraît donc avoir pour première tâche d'établir qu'il existe telle chose qu'une nature. Comme il n'y a pas

de cause de mouvement sans mouvement, ni de mouvement sans mobile, la question se diviserait en deux : y a-t-il des choses en mouvement et, comme la cause de ce mouvement, une nature ? A la première partie de la question, Aristote répond en somme dans les chapitres 2 et 3 du premier livre de la *Physique*, et aussi dans tous les passages où il s'occupe des arguments de Zénon (VI, 2 et 9; VIII, 8). On sait qu'il réfute Zénon avec le plus grand soin au moyen de la distinction de l'infini en acte et de l'infini en puissance. Mais, au premier livre de la *Physique*, où il réfute aussi la doctrine éléatique de l'immobilité, il procède plus sommairement et il consacre plus de développement à l'examen de la doctrine de l'unité de l'être qu'à celle de l'immobilité. C'est que l'examen des thèses éléatiques ne lui paraît pas relever proprement de la physique. Tout en reconnaissant que l'étude de ces thèses a son intérêt (1) et qu'il peut arriver à leurs auteurs de soulever par accident des difficultés vraiment physiques, il estime que le physicien n'a pas à discuter longuement avec eux. Cela revient à dire que le physicien n'a pas à établir les principes de la physique. Pourtant on ne voit pas que, comme métaphysicien, Aristote se soit davantage préoccupé de les établir. La vérité est que l'existence d'êtres en mouvement lui paraît aller de soi. Il n'y a pas même besoin d'en apporter une démonstration indirecte en réfutant ceux qui le nient. Il existe des êtres en mouvement : l'induction, c'est-à-dire l'expérience, le prouve de la façon la plus manifeste (2, 185 *a*, 12-14). — Lorsque, au II[e] livre de la *Physique*, Aristote arrive à la seconde partie de la question, à savoir l'existence de la nature sous le mouvement et les mobiles, il procède encore de la même façon. On n'a qu'à considérer ceux des êtres qui sont dits exister par nature, des animaux, des plantes, des corps simples : on constate de la manière la plus évidente que ces êtres présentent avec les autres une différence marquée qui est précisément de se

(1) *Phys.* I, 2, 185 *a*, 20 : ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἡ σκέψις. Le mot φιλοσοφία a ici le sens de *investigatio*, tout à fait comme dans *Pol.* III, 12, 1282 *b*, 23 ; cf. Bonitz, *Ind.* 820 *b*, 58.

mouvoir par eux-mêmes. Et Aristote conclut qu'on ferait preuve de faiblesse intellectuelle en demandant une démonstration de l'existence de la nature : aveugle qui ne la voit pas (1, 192 *b*, 12 et 193 *a*, 1-9). Sans doute il ne faut pas oublier qu'Aristote essaie ailleurs de faire sentir que, contrairement à la prétention de Démocrite, des mouvements toujours reçus du dehors et toujours dépourvus de cause interne sont en réalité des mouvements sans cause (*Phys.* VIII, 1 *fin*). Néanmoins on peut trouver qu'il passe un peu vite sur la réalité de la nature, c'est-à-dire sur la condamnation du mécanisme et l'affirmation du dynamisme ; car il ne s'agit de rien de moins. Mais, à y bien réfléchir, ce n'est pas une constatation des sens qui fonde l'existence de la nature dans le système d'Aristote ; c'est tout l'esprit de ce système. La nature ne se constaterait pas, qu'elle n'en serait pas moins incontestable, péripatétiquement parlant ; car tout autre principe du mouvement est inintelligible : c'est par elle seule que le mouvement peut être compris.

La question de l'existence de la nature ainsi réglée, il nous faut revenir à la notion de la nature et tâcher de l'approfondir. Ce n'est pas tout à fait sans raison que Zeller se plaint qu'Aristote ne nous donne pas assez d'explications lorsque nous voulons nous faire une idée précise de la nature (1). Quoique la pensée d'Aristote reste peut-être moins vague que cette remarque donnerait à le croire, il est sûr que Zeller signale justement plusieurs incertitudes et obscurités. Le mot de φύσις chez Aristote ne désigne pas seulement le principe de mouvement qui se trouve dans un objet concret limité, tel qu'un bloc d'airain ou une motte de terre, et, d'autre part, il ne désigne pas non plus le principe moteur d'une seule espèce d'objets. En d'autres termes il y a, ou il semble y avoir, une nature universelle et, d'autre part, plusieurs sortes de nature. Lorsque, au VIII[e] livre de la *Physique* (1 *déb.*), Aristote dit que le mouvement éternel est comme une vie des êtres qui existent par nature (φύσει) ; lorsqu'il énonce la proposition fameuse que Dieu et la nature ne font rien en vain (*De*

(1) Voir Zeller, p. 386, en bas, à 389.

de cause de mouvement sans mouvement, ni de mouvement sans mobile, la question se diviserait en deux : y a-t-il des choses en mouvement et, comme la cause de ce mouvement, une nature ? A la première partie de la question, Aristote répond en somme dans les chapitres 2 et 3 du premier livre de la *Physique*, et aussi dans tous les passages où il s'occupe des arguments de Zénon (VI, 2 et 9 ; VIII, 8). On sait qu'il réfute Zénon avec le plus grand soin au moyen de la distinction de l'infini en acte et de l'infini en puissance. Mais, au premier livre de la *Physique*, où il réfute aussi la doctrine éléatique de l'immobilité, il procède plus sommairement et il consacre plus de développement à l'examen de la doctrine de l'unité de l'être qu'à celle de l'immobilité. C'est que l'examen des thèses éléatiques ne lui paraît pas relever proprement de la physique. Tout en reconnaissant que l'étude de ces thèses a son intérêt (1) et qu'il peut arriver à leurs auteurs de soulever par accident des difficultés vraiment physiques, il estime que le physicien n'a pas à discuter longuement avec eux. Cela revient à dire que le physicien n'a pas à établir les principes de la physique. Pourtant on ne voit pas que, comme métaphysicien, Aristote se soit davantage préoccupé de les établir. La vérité est que l'existence d'êtres en mouvement lui paraît aller de soi. Il n'y a pas même besoin d'en apporter une démonstration indirecte en réfutant ceux qui le nient. Il existe des êtres en mouvement : l'induction, c'est-à-dire l'expérience, le prouve de la façon la plus manifeste (2, 185 *a*, 12-14). — Lorsque, au II[e] livre de la *Physique*, Aristote arrive à la seconde partie de la question, à savoir l'existence de la nature sous le mouvement et les mobiles, il procède encore de la même façon. On n'a qu'à considérer ceux des êtres qui sont dits exister par nature, des animaux, des plantes, des corps simples : on constate de la manière la plus évidente que ces êtres présentent avec les autres une différence marquée qui est précisément de se

(1) *Phys.* I, 2, 185 *a*, 20 : ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἡ σκέψις. Le mot φιλοσοφία a ici le sens de *investigatio*, tout à fait comme dans *Pol.* III, 12, 1282 *b*, 23 ; cf. Bonitz, *Ind.* 820 *b*, 58.

mouvoir par eux-mêmes. Et Aristote conclut qu'on ferait preuve de faiblesse intellectuelle en demandant une démonstration de l'existence de la nature : aveugle qui ne la voit pas (1, 192 *b*, 12 et 193 *a*, 1-9). Sans doute il ne faut pas oublier qu'Aristote essaie ailleurs de faire sentir que, contrairement à la prétention de Démocrite, des mouvements toujours reçus du dehors et toujours dépourvus de cause interne sont en réalité des mouvements sans cause (*Phys.* VIII, 1 *fin*). Néanmoins on peut trouver qu'il passe un peu vite sur la réalité de la nature, c'est-à-dire sur la condamnation du mécanisme et l'affirmation du dynamisme ; car il ne s'agit de rien de moins. Mais, à y bien réfléchir, ce n'est pas une constatation des sens qui fonde l'existence de la nature dans le système d'Aristote ; c'est tout l'esprit de ce système. La nature ne se constaterait pas, qu'elle n'en serait pas moins incontestable, péripatétiquement parlant ; car tout autre principe du mouvement est inintelligible : c'est par elle seule que le mouvement peut être compris.

La question de l'existence de la nature ainsi réglée, il nous faut revenir à la notion de la nature et tâcher de l'approfondir. Ce n'est pas tout à fait sans raison que Zeller se plaint qu'Aristote ne nous donne pas assez d'explications lorsque nous voulons nous faire une idée précise de la nature (1). Quoique la pensée d'Aristote reste peut-être moins vague que cette remarque donnerait à le croire, il est sûr que Zeller signale justement plusieurs incertitudes et obscurités. Le mot de φύσις chez Aristote ne désigne pas seulement le principe de mouvement qui se trouve dans un objet concret limité, tel qu'un bloc d'airain ou une motte de terre, et, d'autre part, il ne désigne pas non plus le principe moteur d'une seule espèce d'objets. En d'autres termes il y a, ou il semble y avoir, une nature universelle et, d'autre part, plusieurs sortes de nature. Lorsque, au VIII[e] livre de la *Physique* (1 *déb.*), Aristote dit que le mouvement éternel est comme une vie des êtres qui existent par nature (φύσει) ; lorsqu'il énonce la proposition fameuse que Dieu et la nature ne font rien en vain (*De*

(1) Voir Zeller, p. 386, en bas, à 389.

caelo, I, 4 *fin*) ou quand il écrit (*Polit.* I, 5, 1254 *b*, 27) que la nature veut faire des corps différents à l'homme libre et à l'esclave, assurément ce qu'il entend par nature, c'est une force partout répandue dans le monde, enveloppant tous les individus. Or la nature ainsi entendue est évidemment un pouvoir malaisé à définir. C'est presque une divinité ou une âme du monde, capable de toutes les tâches parce qu'elle n'est spécialement affectée à aucune, parce qu'elle n'est attachée à aucun être en particulier. Cependant, si Aristote admet une âme dans chaque sphère céleste, il est certain qu'il ne saurait admettre une âme du monde qui circulerait de corps en corps, au lieu de résider immuablement en un corps déterminé. Il ne faut donc pas chercher à interpréter dans un sens panthéistique la nature universelle d'Aristote. Il convient d'y voir surtout une métaphore. Toutefois, si c'est peu de chose de plus qu'une métaphore, c'est bien quelque chose de plus. Lorsqu'il s'agit d'un animal ou d'une plante, le principe interne de mouvement, qui d'ailleurs s'appelle exactement âme, et non pas nature, ce principe est individualisé par le corps, ou au moins comme le corps très déterminé où il a son siège. Quand, au contraire, il s'agit de la nature plus proprement dite, du principe de mouvement des corps inorganiques et par exemple des corps simples, on comprend que ce principe devienne quelque chose d'un peu flottant. Car une motte de terre n'a pas une individualité marquée et sa nature est, si l'on peut dire, un morceau de celle de toute la terre (1). D'un autre côté, le mot nature désigne collectivement plusieurs espèces de principes moteurs. Lorsque, par exemple, Aristote écrit la proposition fameuse : οὐ πᾶσα ψυχὴ φύσις (*De part. an.* I, 1, 641 *b*, 9), ses paroles impliquent certainement que certaines âmes sont des moteurs comparables à la nature, objets, comme la nature au sens étroit, des études du physicien. C'est que peut-être bien y a-t-il quelque chose de commun, un genre commun aux divers principes moteurs immanents. Quoi qu'il en soit et

(1) Sur ces incertitudes de la signification du mot φύσις, cf. Bonitz, *Ind.* 836 *a*, 18.

à quelques rapprochements que nous devions être conduits tout à l'heure, il est certain que la nature, au sens technique où Aristote l'entend, n'est pas plus le principe moteur d'un être organisé qu'elle n'est un pouvoir sans siège défini.

Mais ce n'est pas tout que d'écarter ces incertitudes et ces obscurités un peu extérieures. Il y a autre chose à faire, et Aristote nous fournit d'autres précisions pour déterminer l'idée de nature. « La nature, dit Aristote, est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en quoi elle réside immédiatement et à titre d'attribut essentiel, et non pas accidentel, de cette chose » (1). Un premier éclaircissement de cette définition va résulter pour nous d'un commentaire quasi littéral de ses divers éléments. — Tout d'abord, comment la nature est-elle un principe de repos en même temps que de mouvement ? La nature n'est quelquefois qu'un principe de mouvement : il y a en effet un élément, l'éther, qui circule sans cesse en vertu de sa nature. Lors donc qu'Aristote écrit que la nature est un principe de mouvement et de repos, il faut entendre : de mouvement *ou* de repos. Mais peu importe. Ce qui demande explication, c'est que le repos ait, aux yeux d'Aristote, besoin d'un principe. Ce n'est pas parce qu'il considère le repos comme un état d'équilibre entre des forces opposées. C'est pourtant parce que le repos participe en quelque façon du mouvement. Il ne faut pas confondre en effet le repos avec une immobilité quelconque. Ce qui n'est pas susceptible de mouvement est immobile, mais n'est pas en repos. Le repos est l'immobilité de ce qui pourrait être mû. Le repos est donc postérieur au mouvement (2). En un mot il est la privation du mouvement, et, comme toute privation, il n'est pas une pure négation, mais une négation déterminée. C'est pourquoi le repos ne peut s'expliquer que par une certaine intervention du principe du

(1) *Phys.* II, 1, 192 *b*, 20 : ... οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Cf. Zeller, p. 386, n. 6.

(2) *Ibid.* III, 2, 202 *a*, 4 : ᾧ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡ ἀκινησία ἠρεμία. VIII, 9, 265 *a*, 27 : ... ἡ δὲ στάσις ἐφθαρμένη κίνησις.

mouvement. — Un second caractère de la nature, c'est d'être un principe de mouvement pour la chose en quoi elle réside, un principe interne ou immanent. C'est par là que la nature se distingue de l'art. Bien que l'art accomplisse des œuvres que ne fait pas la nature, il n'est cependant qu'une imitation de la nature (*Phys.* II, 8, 199 *a*, 15 et 2, 194 *a*, 21), et la chose artificielle se distingue de l'être naturel, précisément par cette infériorité qu'elle est figée et ne tend vers aucune destinée ultérieure, qu'elle est, en d'autres termes, privée de toute spontanéité : un manteau ou un lit ne renferme, comme tel, aucun principe qui le porte à changer ; si une chose artificielle tend à changer ce n'est pas en tant qu'elle est ce qu'elle est, c'est en tant que faite de terre, d'eau ou de quelque mixte (*Phys.* II, 1, 192 *b*, 15-20). Un médecin qui se guérit lui-même se rapproche de la nature en ce que le principe de son action est en lui (*ibid.* 8 *fin*). Nous allons voir pourtant qu'il n'atteint pas encore au degré de perfection de la nature ; mais enfin, pour autant que le principe de son action est interne et spontané, il est comparable à la nature. En résumé, pour comprendre le sens et la portée du caractère d'immanence qui appartient à la nature, il suffit de dire avec le livre Λ de la *Métaphysique* (3, 1070 *a*, 7) : « l'art est principe en une autre chose (ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ), la nature est principe dans la chose même (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ) ». — Nous venons d'indiquer qu'il manque encore quelque chose au médecin qui se guérit lui-même, pour être principe de son action comme la nature l'est des mouvements qu'elle imprime à l'être naturel. Ce qui manque au médecin qui se guérit lui-même, c'est de posséder le principe de son action en tant qu'il est le sujet qui subit et en qui se développe cette action. C'est par accident que l'agent et le sujet de la guérison se trouvent ici ne faire qu'un. La nature au contraire est dans le mobile en tant que ce mobile est ce qu'il est, c'est-à-dire un sujet apte à être mû, et réciproquement la nature, de même qu'elle est exigée par le mobile auquel elle est unie, exige ce mobile (1). — Enfin la nature est dans son

(1) *Phys.* II, 1, 192 *b*, 22-26 Cf. Themist. *paraphr. Phys.* 158, 25 sqq. Spengel.

sujet immédiatement, en même temps qu'essentiellement. L'art de gouverner les navires, pourrait-on dire, n'est pas dans le navire comme une nature, non seulement parce qu'il n'appartient pas essentiellement au navire, mais encore parce qu'il est dans le navire grâce à un intermédiaire, à savoir le pilote. Un attribut immédiat n'est pas toujours d'ailleurs un attribut essentiel : par exemple une vertu dans une âme, ou une couleur dans la surface d'un corps. Mais réciproquement aussi un attribut essentiel n'est pas toujours un attribut immédiat. Par exemple l'égalité de la somme de ses angles à deux droits est un attribut essentiel de l'isocèle ; ce n'est pourtant pas un attribut immédiat, puisqu'il n'appartient à l'isocèle que par l'intermédiaire du triangle (1).

Le commentaire que nous venons de donner de chacun des termes contenus dans la définition de la nature a sûrement précisé pour nous le sens de cette définition. Cependant il nous reste encore un progrès à faire. Il s'agit, si l'on veut, de reprendre d'une manière moins littérale l'explication du caractère que possède la nature, d'être un attribut essentiel de son sujet, c'est-à-dire d'être contenue dans l'essence de ce sujet ou de contenir ce sujet dans son essence. C'est autour de ce caractère en effet que tourne l'importante et laborieuse discussion dans laquelle Aristote distingue, sans séparer ces deux aspects, la nature comme matière et la nature comme forme. C'est à peine si, de la double conception de la nature : la nature est matière, la nature est forme, Aristote prend la première à son compte, même en lui attribuant un rôle aussi subordonné qu'on voudra. Pour énoncer cette conception, il emploie les mots δοκεῖ, λέγεται (*Phys.* II, 1, 193 *a*, 9 et 28), et il ne donne expressément que deux arguments très faibles, empruntés l'un au sophiste Antiphon, l'autre aux Physiologues en général. Enfouissez un lit, avait dit Antiphon, et, s'il résulte de là quelque génération, ce sera du bois et non un lit qui naîtra. Donc ce qui est la nature, c'est ce qui est le plus loin de la forme, c'est ce qui persiste le plus à travers le

(1) Voir Simplicius, *Phys.* 267, 22-32 Diels.

changement, c'est la matière. Et les Physiologues étaient évidemment dans la même conviction, puisque ce qu'ils appelaient la nature de toutes choses, c'était le corps dans lequel se résolvent les autres (*ibid.* 193 *a*, 9-28). Il est visiblement facile d'objecter à Antiphon qu'il ne peut mettre une forme artificielle sur le même pied qu'une forme naturelle (*ibid.* 193 *b*, 8-12) (1). Et il est évident aussi qu'Aristote ne manque pas de bonnes raisons pour réfuter le matérialisme des Physiologues. Mais il y a bien autre chose à dire, du point de vue aristotélicien, en faveur de la conception de la nature comme matière. Puisque la nature est un principe de mouvement, il faut bien qu'elle s'applique à un mobile. C'est même là la raison profonde pour laquelle les objets sur lesquels porte la physique sont des corps et des corps concrets. En effet, un mobile est forcément quelque chose d'étendu ; cela résulte, comme nous le comprendrons tout à l'heure, de la notion du mouvement. De plus c'est un étendu d'une autre espèce que les lignes, les surfaces et les volumes mathématiques, précisément parce qu'on ne fait pas mouvoir des limites sans contenu (2). Ce n'est pas tout : la nature n'est pas seulement dans le mobile ; elle est forcément un aspect de ce mobile. Car il n'y a point de mouvement sans mobilité, et, pour que la nature soit la cause suffisante en même temps que nécessaire du mouvement, il faut que la mobilité soit en elle, qu'il y ait en elle de la puissance, en un mot qu'elle ait, et même qu'elle soit de la matière. — D'autre part, bien entendu, comme Aristote se plaît à l'établir, la nature est forme. Le mouvement est la réalisation d'une forme, et c'est seulement

(1) Passage délicat, dans lequel il faut, à la ligne 11, supprimer le mot τέχνη, que Thémistius (163, 18 Sp.) et Philopon (209, 31 Vitelli) ne commentent pas, et qui est d'ailleurs absent du texte, tel que le cite Simplicius (p. 278, 30 D.). Le même commentateur a certainement lu (278, 11) les mots ὅτι γένοιτ' ἄν... ξύλον (*b*, 10 sq.), que Prantl met à tort entre crochets sur la seule autorité du ms E. Enfin, avec tous les mss. sauf E, il faut lire à la l. 12 γίνεται γάρ, leçon confirmée expressément par Simplicius (277, 20), et non γίνεταί γε.

(2) Voir Zeller, p. 384, n. 3 et p. 385, n. 1, 2, 3.

quand une chose est informée qu'on reconnaît qu'elle est en possession de sa nature. L'analogie des choses artificielles peut ici être invoquée et témoigne d'une manière frappante : un lit n'est tel que quand il a reçu la forme du lit ; c'est cette forme qui le fait et qui l'a fait lit. De même c'est par leur forme que la chair et l'os sont devenus ce qu'ils sont. Le principe générateur, c'est le principe même qui caractérise et définit, c'est la forme. C'est l'homme qui engendre l'homme ; du moins, en tant que nature, c'est l'homme contenu à l'état de principe actif dans la semence (*ibid.* 193 *a*, 30 *b*, 12) (1). En conséquence le physicien, au lieu de s'interdire la recherche de la forme, fera de cette recherche au contraire le principal objet de ses spéculations (cf. par exemple *Phys.* II, 7). Mais, lorsqu'Aristote a énoncé toutes ces propositions anti-matérialistes et y a insisté, il est bien forcé de ne pas oublier qu'elles ont une contre-partie. Prise en elle-même, la forme est immobile comme le premier moteur : c'est un principe qui meut naturellement, mais qui n'est pas naturel (*ibid.* 7, 198 *a*, 35). Et en effet prendre la forme en elle-même, c'est la séparer. Et une forme séparée ne peut pas être une nature, puisqu'elle n'est plus immanente. — La nature est donc bien quelque chose d'ambigu entre la matière et la forme, et le dernier mot d'Aristote sur la nature est bien dans les lignes suivantes du 2ᵉ chapitre du livre II de la *Physique* (194 *a*, 12-15) : « La nature ayant donc deux sens, celui de forme et celui de matière, il faut l'étudier de la même manière que nous chercherions l'essence du camus, et, par conséquent, des objets de cette sorte ne sont ni sans matière, ni pourtant considérés sous leur aspect matériel (2) ».

De la nature, cause suprême des phénomènes naturels en tant qu'on ne s'élève pas au-dessus du monde jusqu'à l'objet de la philosophie première, passons à ces phénomè-

(1) *De part. an.* I, 1, 640 *b*, 28 : ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.

(2) 194 *a*, 12 : ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστιν, οὕτω θεωρητέον. ὥστ' οὔτ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην.

nes eux-mêmes, ou du moins à ce qui est leur fond commun, c'est-à-dire au changement.

Les Éléates avaient nié radicalement toute espèce de changement par cette raison qu'un changement quelconque serait, disaient-ils, création de ce qui n'est pas, ou annihilation de ce qui est, et que l'être, puisqu'il est, ne saurait ni sortir du néant, ni y tomber. La première tâche que rencontre Aristote est donc de faire voir que le changement est possible et comment il l'est. Aux Éléates, ou à ceux de leurs imitateurs qui niaient la légitimité de l'attribution, Aristote répondait en distinguant plusieurs sens ou plusieurs aspects de l'être, en divisant l'être en plusieurs genres ou catégories. C'est d'une manière tout à fait analogue qu'il établit la possibilité du changement en général. Il ne fait que transporter au temps, pour ainsi dire, la pluralité de l'être. De même que l'être a plusieurs aspects simultanés, il a successivement plusieurs degrés de réalité. Si les anciens avaient connu cette vérité, ils ne se seraient pas effrayés devant la raison invoquée par Parménide pour nier le devenir. Ils auraient répondu que, sans doute, rien ne peut provenir du non-être absolu ni s'y abîmer, mais que tout peut sortir de ce non-être relatif que sont la puissance et la matière ; car la puissance et la matière sont du non-être sans doute, en tant qu'elles ne sont pas la chose que le devenir doit appeler à l'acte, mais elles ne sont pas un néant ; elles sont de l'être en tant qu'elles sont déjà quelque chose d'autre que ce qui va naître et même en tant qu'elles sont déjà comme une promesse et une ébauche de ce qui va naître (*Phys.* I, 8, surtout le début du ch.).

Mais, ainsi présentée, en tant seulement qu'elle fournit une solution générale au problème du devenir, la doctrine aristotélicienne est loin de livrer tout son sens. Il s'agit de comprendre qu'elle ne se borne pas à remplacer la négation éléatique par une affirmation quelconque du changement, et que, tout au contraire, elle vise à instituer le changement dans toute la profondeur que cette notion possède. Pour cela, il faut voir comment la conception aristotélicienne s'oppose aux conceptions incomplètes du

changement, et comment, aux négations partielles que ces conceptions impliquent, elle entreprend de substituer une affirmation pleine et entière. La négation absolue des Éléates n'avait été admise nulle part en dehors de leur école, mais on avait essayé par des conceptions bâtardes d'accommoder le changement avec la logique de Parménide. Les mécanistes, d'une part, et, de l'autre, quelques-uns des Socratiques, les Mégariques notamment, avaient adopté des conceptions de cette espèce. Selon les mécanistes, qu'il s'agisse d'Empédocle et d'Anaxagore ou bien de Démocrite, il n'y a rien de tel que ce qu'Aristote appellera l'altération : il n'y a, selon l'excellente formule d'Empédocle, que mélange et séparation d'éléments, en eux-mêmes immuables. Et, quant au mouvement local, sa nature est gravement atteinte, au moins dans l'Atomisme, par le fait que les mobiles sont des indivisibles qui ne peuvent se déplacer que tout d'une pièce. C'est précisément à bannir du changement la continuité, à le composer de limites sans intervalles, de κινήματα comme dit Aristote, que certains Socratiques, et notamment les Mégariques, se sont attachés. La doctrine des lignes insécables chez Xénocrate entraînait évidemment une doctrine discontinuiste du changement et Platon lui-même, le jour où il s'est mis le plus directement en face du problème, a répondu que le changement se faisait brusquement et sans transition dans l'instant (1). Diodore Cronos ne fait qu'exprimer sous leur forme achevée de pareilles tendances quand il dit que jamais rien ne se meut et que le mouvement, à quelque moment qu'on l'observe, se présente toujours comme quelque chose de passé et d'accompli (2). Les mécanistes et les Mégariques aboutissaient les uns et les autres à remplacer le changement par une succession d'états discontinus.

(1) *Parmen.* 156 *d e* : ... ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις... μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.

(2) Pour les mécanistes, voir *De gen. et corr.* I, 8, notamment 325 *a*, 23-34 et *b*, 34-326 *a*, 12. Pour la théorie de ceux qui composent les mouvements avec des κινήματα, voir *Phys.* VI, 1, 232 *a*, 6-10 et 10, 240 *b*, 30-241 *a*, 6.

Aristote estime que c'est là une négation détournée du changement, et, contre cette négation détournée et plus subtile, comme contre la négation directe et brutale des Éléates, il entreprend de rétablir le changement dans son intégrité. Si la doctrine qu'il professe à cet égard n'est pas nouvelle en ce sens qu'on peut dire qu'elle est déjà dans ceux des Physiologues qu'on qualifie de dynamistes, toujours est-il qu'Aristote est le premier qui ait analysé la notion du changement et qui, avant de l'admettre, en ait pris pleine conscience. Ce qu'il y a de plus essentiel dans le changement aux yeux d'Aristote, ce ne sont pas les deux contraires qui lui servent de limites, c'est l'intervalle de progrès qui s'étend entre ces deux limites, et cet intervalle est, selon lui, continu. Nous devons donc reprendre ces deux points, c'est-à-dire considérer dans le changement l'intervalle, puis la continuité de cet intervalle.

Le changement, disons-nous, n'est pas, d'après Aristote, une substitution d'un être ou d'un état à un autre : c'est un passage entre les deux extrêmes. Réduit à la pure idée d'un remplacement successif, il est clair en effet que le changement s'évanouit. En effet, changer c'est devenir autre ; ce n'est pas faire place à autre chose. En d'autres termes, le changement implique unité et liaison entre les deux limites qui le circonscrivent. Il faut, pour qu'il y ait changement au vrai sens du mot, qu'il y ait entre l'ancien état de choses et le nouveau une certaine communion. Cette communion se présente à Aristote sous un double aspect. Elle lui paraît supposer d'abord un rapport entre les deux limites, et ensuite un sujet unique sous les termes de ce rapport. Il faut d'abord un rapport entre les limites. En effet ces limites ne sont pas des termes quelconques : tout ne provient pas de tout. Bien loin de là : l'être déterminé auquel le changement aboutit est l'opposé d'un non-être déterminé. Les deux extrêmes sont des contraires dont l'un est une « privation » et l'autre une « habitude » ; bref ce sont des corrélatifs et, de ce chef, il y a entre eux une certaine communauté, la communauté du genre (*Phys.* I, 5, 188 *a*, 31-*b*, 26). Mais cette communauté, en tant qu'on la ramènerait à un pur rapport,

ne suffit pas selon Aristote. Il faut la concréter en un sujet. D'abord, en effet, la privation n'est rien ; elle a donc besoin d'un support, de quelque chose qui existe déjà. Ce quelque chose de positif, en un sens c'est la puissance et, un peu plus concrètement parlant, la matière. Car la puissance d'une habitude est déjà cette habitude, puisqu'elle n'en est pas seulement la négation et qu'elle en est, de plus, la promesse. D'autre part, les contraires n'agissent pas l'un sur l'autre, ces pures limites se remplacent l'une l'autre : il faut quelque chose où elles se remplacent. Bien entendu, c'est en vain qu'on voudrait convaincre Aristote que le rapport des deux termes suffit par lui-même à constituer le sujet demandé. Cette conception idéaliste est étrangère à sa pensée et il donne à sa matière l'existence d'une chose en soi. Néanmoins, comme cette réalisation de la matière est pleine de difficultés, Aristote, en analysant aussi profondément qu'il l'a fait le problème du changement et en montrant avec raison que ce phénomène implique une communauté entre les deux extrêmes, Aristote pourrait bien avoir travaillé au profit de l'idéalisme. Cette idée de puissance, de chose incertaine et ambiguë, risque fort de ne pouvoir subsister ailleurs que dans l'esprit (1).

Quoi qu'il en soit, le changement, s'il existe, est avant tout un intervalle, un passage, un progrès. De plus ce progrès est continu. Au livre VI de la *Physique*, en même temps qu'il réfute les philosophes qui veulent composer le mouvement avec des κινήματα, Aristote établit avec insistance que le mouvement est continu. Mais ce caractère de continuité s'affirme déjà avec beaucoup de relief dans la définition du mouvement telle qu'on la lit au ch. 1 du livre III de la *Physique* : « Le mouvement, dit-il, est l'acte de ce qui est en puissance en tant que cela est en puis-

(1) Sur la matière sujet du changement, voir principalement les textes suivants : 1° La privation n'a pas d'être, *Phys.* I, 9, 192 *a*, 3-6 : ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. 2° 7, 190 *b*, 33 : ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον. 3° Le couple des contraires suppose un sujet, 5, 189 *a*, 27-32 ; cf. 7, 190 *b*, 23-27.

sance » (1). La définition exprime d'abord excellemment le caractère d'indétermination, de fluctuation et de demi-réalité du changement (2). Mais pourquoi le mouvement est-il ainsi quelque chose d'inachevé ? Sans doute c'est parce qu'il est un passage. C'est aussi parce que ce passage est continu et, partant, enveloppe l'infini. L'infinité le condamne à être une puissance qui ne peut pas avoir d'autre acte que de se développer comme puissance. De ce côté encore Aristote tend, malgré lui, vers l'idéalisme. Quelle que soit d'ailleurs la conclusion dernière qu'il faille donner à son analyse du changement, que ce phénomène comporte ou non une existence autre que mentale, toujours est-il qu'Aristote en a dégagé l'essence avec une pénétration et une logique parfaites. Le changement est bien le passage progressif et continu qu'il a dit.

Pour achever la théorie générale du changement dans ce qu'elle a de proprement physique, il ne nous reste plus qu'à exposer la division de ce phénomène en ses diverses espèces. Nous avons jusqu'ici employé comme synonymes les mots de changement et de mouvement et c'est là une manière de faire dont Aristote lui-même donne l'exemple (3). Cependant, lorsque ces mots sont considérés dans leur usage vraiment technique, ils n'ont plus le même sens. Le mot de changement est un terme générique qui comprend le changement proprement dit et les différentes espèces de mouvement. Tandis que le mouvement se déroule toujours entre des contraires et, par conséquent, dans l'enceinte d'un même genre, le changement a lieu entre des termes bien plus radicalement opposés : il a lieu entre l'être et le néant. En d'autres termes, le changement porte sur la production ou la destruction d'une substance. Aristote l'appelle *génération* et *corruption* (γένεσις καὶ φθορά).

(1) 201 *a*, 10 : ... ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν... *b*, 4 : ... ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. Cf. Zeller, p. 351, n. 1 et 353, n. 1.

(2) *Phys*. III, 2, 201 *b*, 31 : ... ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ.

(3) Voir dans Zeller, p. 352, n. 3, l'indication de divers textes où Aristote donne à κίνησις le sens de μεταβολή (p. ex. *Phys*. III, 1, 201 *a*, 9-19), ou bien emploie ces deux mots comme synonymes.

Puisqu'il reste, à le prendre en général, dans les limites de l'être, et que d'autre part, considéré sous ses divers aspects, il se déroule à l'intérieur d'un genre, le mouvement se divise en espèces d'après la liste des catégories. Mais il n'y a pas mouvement dans chacune des catégories. Aristote montre en particulier qu'il n'y a pas mouvement dans la relation, ni dans l'agir et le pâtir (*Phys.* V, 2 *déb.*). Il n'y a pas mouvement dans l'agir et le pâtir, parce que cela reviendrait à dire qu'il y a mouvement du mouvement : ce qui, selon Aristote, est un non-sens. Pour ce qui est de la relation, elle ne comporte pas le mouvement, parce qu'on peut changer deux relatifs en opérant sur un seul d'entre eux. La raison donnée par Aristote est intéressante, puisqu'elle montre qu'il considère le mouvement comme une propriété du mobile, évitant de se placer jamais à ce que nous appelons le point de vue cinématique. Les catégories qui ne comportent pas le mouvement éliminées, il en reste trois dans lesquelles il peut s'opérer : la qualité, la quantité et le lieu. Le mouvement dans la quantité, c'est-à-dire l'*accroissement* et le *décroissement* (αὔξησις καὶ φθίσις), va d'une grandeur inférieure à la normale à la grandeur normale, ou inversement. C'est dire qu'il s'applique exclusivement, ou au moins le plus proprement, aux êtres organisés pour lesquels il y a une taille exigée par leur nature. Le mouvement dans la qualité, lequel se subdivise en autant d'espèces qu'il y a de qualités sensibles, va d'un contraire qualitatif à un autre, par exemple du noir au blanc, ou même du gris au blanc, ou à tout autre terme moins extrême que le blanc. Ce mouvement s'appelle l'*altération* (ἀλλοίωσις). Le mouvement selon le lieu va en général d'un endroit à un autre (πόθεν ποι) (*Eth. Nic*, X, 3, 1174 *a*, 30) et, plus spécialement, d'un des contraires à l'autre dans la catégorie du lieu : de l'arrière à l'avant, du droit au gauche, du haut au bas, Aristote, qui paraît inaugurer le mot comme terme technique, lui donne le nom de *translation* (φορά) (1). Des trois sortes de mouvements

(1) Sur toute cette division des mouvements et sur le changement, voir *Phys*. V, 1 à partir de 224 *b*, 35 et ch. 2.

la plus fondamentale est la translation ; car elle se retrouve sous tous les autres mouvemeuts. Mais on se tromperait du tout au tout, si l'on pensait qu'Aristote réduit les deux autres mouvements à la translation. Elle ne fait que leur servir de condition et de base, et visiblement, dans la pensée d'Aristote, le plus important des mouvements est l'altération. Cela se comprend sans peine. Car, si le mouvement en général est bien pour lui ce que nous avons cru, il est clair que c'est dans l'altération que se trouve le type parfait du mouvement. C'est en elle qu'on assiste le mieux à l'actualisation progressive d'une forme qui n'était d'abord que puissance. Les trois sortes de mouvement, et peut-être même le changement, sont au reste susceptibles de se distinguer tous en mouvement naturel (κατὰ φύσιν) et mouvement forcé (βίᾳ, βίαιος). Le mouvement forcé est celui qui est contraire à la nature (παρὰ φύσιν). Quant au mouvement naturel, c'est celui qui a son principe dans la φύσις et par conséquent c'est le mouvement primordial (1).

La génération et la corruption concernent, avons-nous dit, les substances elles-mêmes, ou, comme dit Aristote, le changement va de sujet à non-sujet ou inversement. Si l'on prenait cette déclaration au pied de la lettre, si l'on pensait que les limites du changement proprement dit sont vraiment deux contradictoires, il s'ensuivrait que la doctrine d'Aristote serait trop étroite pour en rendre compte, et que le problème reparaîtrait qui avait effrayé ses prédécesseurs : comment quelque chose peut-il naître du néant ou s'y perdre ? Mais les déclarations expresses d'Aristote établissent qu'il n'y a jamais pour lui, bien qu'il emploie ces expressions, de génération ni de corruption absolues (2) : il n'y a jamais que passage d'une forme à l'autre de la matière. Ceci, il est vrai, soulève une autre difficulté, mais moins grave. La génération et la corruption se trouvent

(1) *Phys.* IV, 8, 215 *a*, 1 : πρῶτον μὲν οὖν, ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βίᾳ ἢ κατὰ φύσιν. ἀνάγκη δ' ἄν περ ᾖ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν· ἡ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν ἐστίν, ἡ δὲ παρὰ φύσιν ὑστέρα τῆς κατὰ φύσιν. Cf. V, 6, 230 *a*, 29-31.

(2) *De Gener. et corr.* I, 3 ; cf. 2, *déb.* : ὅλως τε δὴ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς ἁπλῆς λεκτέον...

singulièrement rapprochées de l'altération, et il est difficile de distinguer entre le cas où une chose, pour parler le langage des commentateurs, devient ἀλλοῖον et celui où elle devient ἄλλο, c'est-à-dire une autre substance. Le seul recours est évidemment celui que suggère Simplicius (1), à savoir que la forme substantielle se compose de toutes les formes partielles que peuvent produire plusieurs altérations successives ou simultanées et que, quand les altérations sont toutes réunies, la forme substantielle se constitue alors comme leur tout, comme leur tout qui est à la fois elles toutes et plus qu'elles toutes. C'est d'ailleurs à peu près exactement ce que dit Aristote dans un passage intéressant du VII[e] livre de la *Physique*, passage qui nous fait aussi mieux comprendre comment la translation, ainsi que nous le disions tout à l'heure, peut être à la base des autres mouvements sans les absorber en elle. Peu de textes décèlent aussi bien l'esprit indéfectiblement hiérarchique de la philosophie aristotélicienne : « Il est nécessaire peut-être, dit Aristote, que la génération se produise en conséquence de quelque altération, par exemple en conséquence d'une raréfaction ou d'une condensation, d'un échauffement ou d'un refroidissement de la matière. Mais, malgré cela, être engendré n'est pas être altéré, la génération n'est pas altération ». Et, quelques lignes plus bas, Aristote ajoute que la génération est, par rapport aux mouvements qui en sont les conditions nécessaires, comme le comble et la toiture de tuiles, qui achèvent une maison (2).

Telle est la partie purement physique de la théorie du

(1) *Phys.* 282, 18-29 Diels : la génération et la corruption οὐ καθ' αὑτὸ τοῦ εἴδους ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ τὰς τοῦ εἴδους διαφοράς [pour le feu p. ex., la chaleur, la sécheresse, le mouvement vers le haut]. φθειρομένων γὰρ ἐκείνων ὑπ' ἀλλήλων συμφθείρεται τὸ εἶδος, ὥσπερ καὶ συντρεχουσῶν ἐπιγίνεται.

(2) 3, 246 *a*, 6 : ἀλλὰ γίνεσθαι μὲν ἴσως ἕκαστον ἀναγκαῖον ἀλλοιουμένου τινός, οἷον τῆς ὕλης πυκνουμένης ἢ μανουμένης ἢ θερμαινομένης ἢ ψυχομένης, οὐ μέντοι τὰ γινόμενά γε ἀλλοιοῦται, οὐδ' ἡ γένεσις αὐτῶν ἀλλοίωσίς ἐστιν. *a*, 17 : ... οὐδὲ τὸ τῆς οἰκίας τελείωμα λέγομεν ἀλλοίωσιν (ἄτοπον γὰρ εἰ ὁ θριγκὸς καὶ ὁ κέραμος ἀλλοίωσις, ἢ εἰ θριγκουμένη καὶ κεραμουμένη ἀλλοιοῦται ἀλλὰ μὴ τελειοῦται ἡ οἰκία)...

mouvement en général et de la cause du mouvement d'après Aristote. Cette théorie est marquée d'un caractère dynamiste et vitaliste très prononcé. Nous avons même vu qu'elle tend à devenir, malgré elle, idéaliste. C'est le résultat naturel de l'effort qu'a fait Aristote pour aller dans toute cette théorie au plus profond et au plus réel. Mais il s'est trompé gravement en pensant que, pour établir dans ses droits ce plus profond et ce plus réel, il fallait sacrifier le mécanisme. Nulle part il ne donne à penser qu'il s'est avisé de l'idée de Leibnitz, à savoir qu'il faut conserver le mécanisme et qu'il suffit de le subordonner.

DIX-HUITIÈME LEÇON

LE MOUVEMENT ET LE PREMIER MOTEUR

La Φυσικὴ ἀκρόασις est destinée à exposer ce qu'il y a de fondamental aux yeux d'Aristote dans les phénomènes naturels et dans leurs causes. Or ce n'est pas par leurs détails secondaires que ces phénomènes et ces causes se rattachent à la philosophie première : c'est par ce qui constitue leur fond commun. Voilà pourquoi Aristote n'attend pas d'avoir achevé la physique pour en montrer le lien avec la métaphysique. Avant de passer à l'étude spécifique des divers phènomènes naturels et de leurs causes, étude qui est l'objet du *De caelo*, du *De generatione et corruptione* et de tous les traités qui suivent sur les choses, non vivantes et vivantes, du monde sublunaire, il s'élève, dans le dernier livre de la Φυσικὴ ἀκρόασις elle-même, non seulement jusqu'au phénomène le plus haut entre les phénomènes naturels, jusqu'au mouvement le plus parfait de tous, mais encore jusqu'à la source de ce phénomène, c'est-à-dire jusqu'à une cause dont l'action seule est naturelle, tandis que cette cause prise en elle-même ne l'est plus (1). Et en effet, tout en agissant dans la nature (ce qui va de soi, car le mouvement, actualisation du mobile, est dans le mobile [*Phys.* III, 3 *déb.*]), cette cause n'est pas dans la nature ou, autrement dit, n'est pas une nature, parce qu'elle est la forme en pleine possession d'elle-même,

(1) *Phys.* II, 7, 198 *a*, 35 : διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινοῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική...

de sorte qu'il n'y a point de matière attachée à elle et qu'elle n'est point un principe immanent (1).

Le dernier livre de la Φυσικὴ ἀκρόασις est donc déjà presque une étude de métaphysique : « La connaissance de la vérité sur ce point [c'est-à-dire non pas même encore sur la cause suprême du mouvement, mais sur l'éternité du mouvement et la manière dont il faut l'entendre] sera utile, dit Aristote, non seulement pour la science de la nature, mais encore pour l'étude dont l'objet est le premier principe » (2). Ainsi la Φυσικὴ ἀκρόασις touche immédiatement à la métaphysique. Pourtant elle n'entre pas dans le domaine de la métaphysique proprement dite, et l'on aurait tort de croire que le livre VIII de la *Physique* fait double emploi avec le livre Λ de la *Métaphysique*. D'abord en effet la Φυσικὴ ἀκρόασις, comme nous le verrons, si elle établit l'existence du premier principe, n'en détermine la nature que d'une façon incomplète et même négative. Sans doute elle nous dit bien, et surtout elle suppose constamment, que le premier principe est forme et purement forme. Toutefois ce qu'elle fait ressortir, c'est l'aspect négatif de ce principe formel. Elle nous dit qu'il est sans étendue. Elle ne nous dit pas que cet être inétendu, c'est l'esprit. Seul le livre Λ de la *Métaphysique* développera cette détermination positive du premier principe. Mais il y a plus. Le dernier livre de la *Physique* et la *Métaphysique* diffèrent dans la démonstration de l'existence même du premier principe. Il s'agit sans doute dans la *Métaphysique* d'expliquer l'action des êtres naturels, c'est-à-dire le mouvement. Cependant ce n'est là que l'objet accessoire de la *Métaphysique*. Son objet principal est de rendre compte des substances mêmes, le mouvement s'expliquant ensuite par les âmes et les natures, formes immanentes des substances. Le premier principe est donc proprement, dans la *Métaphysique*, la cause, la raison d'être des substances et, seulement d'une façon indirecte, la cause du mouvement. Ce qui peut masquer la différence entre le point de vue de la Φυσικὴ ἀκρόασις et celui de la *Métaphysique*, c'est la manière dont se présente pour Aristote l'explication des substances. Les substances ne peuvent être créées; car, aux yeux d'Aristote, la création n'a aucun sens. La matière est éternelle, la forme l'est aussi, et à plus forte raison. Expliquer une substance ne peut donc plus signifier qu'une chose : c'est montrer comment telle matière prend telle forme. Mais la matière prend une forme par le mouvement et, quand il s'agit d'une forme substantielle, par la génération. Le principe qui rend compte des substances n'est donc qu'un principe moteur. Mais la démonstration de l'existence du premier moteur a déjà été donnée par la *Physique* et, par conséquent, il se trouve que, sur ce point, la *Métaphysique* trouve la tâche toute faite. De fait le livre Λ ne fait que reprendre ou résumer la démonstration de la Φυσικὴ ἀκρόασις. Cela n'empêche pas que c'est seulement par un détour que les deux ouvrages arrivent en fin de compte à coïncider en ce qui regarde la démonstration du premier moteur.

(1) *οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὑτῇ*, ajoute Aristote immédiatement après les mots cités dans la note précédente.

(2) *Phys.* VIII, 5, 251 *a*, 5 : *πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης.*

Telle que le présente le VIIIe livre de la *Physique* et telle que nous voudrions l'exposer, cette démonstration est longue et laborieuse. Peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en tracer d'abord le sommaire. Aristote établit en premier lieu l'éternité du mouvement et réfute les objections qu'on y a faites (ch. 1 et 2). Il examine ensuite si et jusqu'à quel point les divers êtres participent à l'immobilité et au mouvement (ch. 3). Après ces préliminaires, la démonstration proprement dite commence. Les êtres naturels eux-mêmes ont besoin d'être mus par quelque chose (ch. 4). Entre le dernier mû et le premier moteur il peut y avoir des intermédiaires ; mais on doit aboutir à un premier moteur, que celui-ci se meuve lui-même ou soit immobile. Mettons qu'on aboutisse à un moteur qui se meut lui-même ; un tel moteur se décompose en un mû purement mû et un moteur immobile. Ajoutons que l'existence d'un moteur immobile apparaît en outre directement comme rationnelle et néces

saire (ch. 5). Le premier moteur, ou les premiers moteurs, est éternel, ou sont éternels ; s'il y a un mouvement continu et dès lors vraiment éternel, il faut au moins un moteur (ch. 6). Quel est le mouvement dont meut le premier moteur ? C'est une translation, et la translation circulaire, seule capable de continuité (ch. 7). Cette translation circulaire est infinie (ch. 8). Elle est le premier, le plus parfait des mouvements (ch. 9). N'est-il pas possible que quelque chose soit mû sans une action permanente et sans cesse renouvelée du moteur, et même que le mouvement de cette chose soit continu ? N'est-il pas possible qu'un moteur mû meuve d'un mouvement continu ? Le premier moteur est inétendu (ch. 10).

Reprenons un à un les divers articles de la démonstration, et tout d'abord voyons comment Aristote établit l'éternité du mouvement. Tous les physiciens, par cela même qu'ils sont des physiciens, supposent le mouvement. Mais au sujet de son éternité ils ne s'accordent pas. Ceux qui admettent une infinité de mondes naissant et périssant à l'infini admettent aussi l'éternité du mouvement ; ceux qui n'admettent qu'un seul monde sans éternité, ou même plusieurs mondes sans éternité, regardent en conséquence le mouvement comme n'étant pas éternel, et alors ils pensent ou bien, comme Anaxagore, que le mouvement a été précédé d'un repos sans durée déterminée, ou bien, comme Empédocle, que le repos et le mouvement se succèdent par périodes (1, *déb.*-251 *a*, 5). Il faut reprendre la question. Considérons le mouvement en nous attachant surtout au mobile. En vertu de la définition du mouvement comme actualisation du mobile, il faut, pour qu'il y ait mouvement, qu'il y ait des mobiles. Ceux-ci sont donc soit engendrés, soit éternels. S'ils sont engendrés, alors leur génération constitue un changement, et même, puisque la génération suppose le mouvement proprement dit, un mouvement avant le soi-disant commencement du mouvement. Si les mobiles sont éternellement préexistants, le repos est antérieur au mouvement ; or c'est ce qui ne se peut, parce que le repos n'est que la privation du mouvement. Donc, pour produire le repos, il a fallu un premier changement, et il y

a changement avant le changement (251 *a*, 5-28). Attachons-nous maintenant à considérer le moteur. Tout agent est en somme capable de produire un effet ou son opposé, suivant l'attitude réciproque de l'agent et du patient, et, par conséquent, l'agent n'a vraiment la puissance d'agir, et le patient celle de pâtir, que lorsqu'ils sont en présence et dans le voisinage l'un de l'autre. L'absence de mouvement s'explique donc parce que le patient et l'agent sont éloignés l'un de l'autre. Par suite il faudra, pour faire commencer le mouvement, un mouvement qui les rapproche, et ce mouvement sera antérieur au commencement du mouvement (*a*, 28-*b*, 10). — Nous venons de parler d'un commencement du mouvement et d'une durée venant après ce commencement. Mais il n'y a pas d'antérieur et de postérieur sans le temps, et, d'autre part, pas de temps sans le mouvement, puisqu'il n'est que le nombre du mouvement. Si donc le temps est éternel, le mouvement l'est aussi. Or c'est à tort que Platon a contesté l'éternité du temps, que Démocrite tenait au contraire, à juste titre, pour évidente. En effet il n'y a pas de temps sans l'instant : or l'instant, le présent, est un milieu entre deux intervalles ; au commencement d'un avenir, il est également le terme d'un passé. C'est-à-dire que le temps n'a pas commencé, ni, par conséquent, le mouvement (251 *b*, 10-28). — Ce qui précède démontre que le mouvement est sans commencement. Il faut dire aussi qu'il est sans fin. En effet, si le mû et le moteur disparaissaient comme tels, il resterait en présence les sujets capables d'être mus et de mouvoir, de sorte que le mouvement devrait recommencer (1). Pour anéantir ces sujets, il faudrait une cause à cette corruption ; cette cause serait elle-même corruptible, et ainsi à l'infini, de sorte qu'il ne cesserait jamais d'y avoir du mouvement (*b*, 28-252 *a*, 3). — Le mouvement est donc éternel. Anaxagore et Empédocle le faisaient commencer sans raison et même, selon le premier de ces philosophes, il n'y avait aucune loi de succession entre le règne du repos et celui du mouvement, ni

(1) La démonstration n'est pas rigoureuse, puisque l'agent et le patient pourraient, par exemple, être éloignés l'un de l'autre.

aucune proportion entre les temps occupés par le repos, d'une part, et, de l'autre, par le mouvement. A cet arbitraire et à ce désordre de doctrines artificielles, qui ne peuvent évidemment rien avoir de commun avec la nature, puisque celle-ci n'agit jamais sans raison ni sans régularité, la démonstration de l'éternité du mouvement met fin. Mais l'éternité du mouvement est bien loin d'être une réponse dernière au problème que soulève l'existence du mouvement. Ce fut un tort chez Démocrite que de ramener toute explication des choses naturelles à cette formule : cela est ainsi, parce que cela se faisait déjà ainsi antérieurement. Les seules vérités éternelles dont il n'y ait pas à rendre raison sont les principes. Nulle autre vérité n'est dispensée par son éternité de produire ses raisons : la somme des angles d'un triangle est éternellement égale à deux droits ; mais il y a dans l'essence du triangle une raison de cette vérité éternelle. Ainsi nous avons à rechercher la cause du mouvement éternel (252 *a*, 3 à la fin du chap.).

Avant de nous y appliquer, il convient toutefois de répondre aux objections qu'on peut élever contre l'éternité du mouvement. Elles sont au nombre de trois : 1° Tout mouvement est borné par son point de départ et par son terme ; donc il n'y a point de mouvement infini, c'est-à-dire point de mouvement éternel ; 2° si le mouvement était éternel, nous ne verrions pas certains sujets, et tout d'abord des choses inanimées, commencer de se mouvoir lorsqu'un moteur extérieur intervient ; 3° les êtres animés présentent d'une manière bien plus frappante encore ce spectacle d'un mouvement commençant : ce qui est possible dans le petit monde qu'est l'animal doit l'être aussi dans le monde et, au besoin même, si l'on pouvait admettre l'existence d'un tel être, dans l'Infini (2 *déb.*-252 *b*, 28). — La première objection repose sur un fait exact, mais indûment généralisé. Il y a beaucoup de mouvements finis. Et certains mouvements, tel par exemple celui d'une corde qui rend pendant un certain temps le même son, ne consistent que dans une succession de mouvements, pareils entre eux mais différents, et ne sauraient passer pour constituer un mouvement numériquement un. Mais cela n'empêche pas

qu'il puisse exister d'autre part un mouvement continu et un et, dès lors, capable d'être éternel (*b*, 28-253 *a*, 2). — De même la seconde objection ne prouve pas que le moteur externe, qui détermine le commencement du mouvement dans une chose inanimée, n'ait pas lui-même, ou ne suppose pas, un mouvement éternel. Reste, il est vrai, à se demander pourquoi ce mouvement éternel n'entraîne pas dans tous les mobiles auquel il se communique un autre mouvement éternel. Mais se poser cette question, ce n'est plus contester qu'il puisse y avoir quelque part un mouvement éternel ; c'est se demander pourquoi certains êtres sont susceptibles d'être toujours en mouvement, et d'autres non, et c'est précisément le problème qui se pose à l'entrée de la présente recherche (253 *a*, 2-7). — La troisième objection est la plus spécieuse. Mais l'opinion que les animaux se mettent en mouvement sans aucun moteur externe est fausse. En effet le milieu entretient sans cesse dans les corps qui font partie de la constitution de l'animal quelque mouvement ; car tantôt l'animal est chauffé ou refroidi, mouillé ou séché, et non par son propre fait. Ce qui dépend de lui en effet, c'est seulement de se mouvoir selon le lieu. Or, dans la production même du mouvement local, l'action du milieu intervient. Parmi les mouvements que le milieu imprime à l'animal, il y en a qui meuvent l'intelligence et le désir, ces moteurs du mouvement local. Qu'il en soit ainsi, nous en avons la preuve par ce qui se passe dans le sommeil. L'animal n'éprouve alors aucun mouvement sensitif; mais la respiration, la digestion, l'imagination, le froid et le chaud reçus du dehors, entretiennent en lui certains mouvements qui, comme on l'explique dans le *Traité du sommeil* (ch. 3 *déb.*), provoquent, quand ils sont d'une certaine nature, le réveil de l'animal et, par suite, le recommencement de la sensation (253 *a*, 7 à la fin du chap.). — Aristote, comme il l'annonce, retrouvera plus tard, au cours de son développement, ces objections et ces réponses. Pour le moment il passe à la question que la seconde objection lui a fourni l'occasion de signaler : comment se

fait-il qu'il y ait pour certains êtres des intermittences de mouvement et de repos?

Tout est éternellement immobile, ou tout est éternellement en mouvement, ou encore certaines choses se meuvent et d'autres sont en repos. Cette dernière hypothèse se subdivise à son tour de la façon suivante : les choses qui se meuvent éternellement, et celles qui sont en repos, y sont éternellement ; ou bien il y a pour toutes des alternatives de mouvement et de repos ; ou bien enfin certaines choses sont éternellement immobiles, certaines autres éternellement en mouvement, et d'autres encore, tantôt en mouvement et tantôt en repos. Voilà tous les cas qu'on peut concevoir. Le but et le terme de l'étude que nous poursuivons seront atteints si nous établissons que, de tous ces cas, c'est le dernier qui se présente et doit se présenter dans la réalité (3 *déb.*-253 *a*, 32). — La doctrine de l'immobilité universelle repose sur une erreur de jugement, puisqu'elle veut substituer l'entendement aux sens dans une question qui est du domaine de ceux-ci. En supprimant tout mouvement elle supprime la nature entière, en croyant peut-être n'en supprimer qu'une partie ; ce n'est pas la physique seule qu'elle rend impossible, mais presque toutes les sciences et toutes les opinions ; car ces deux manières de connaître supposent presque toujours le mouvement. Enfin le physicien n'est pas obligé de la réfuter ; car la physique part de la donnée du mouvement (253 *a*, 32-*b*, 6). — Les partisans du mouvement universel s'éloignent moins de l'esprit de la physique. Mais, selon Aristote qui nous livre, en les réfutant, des aperçus intéressants et de conséquence sur sa dynamique, ces penseurs se trompent gravement dans le raisonnement qu'ils emploient pour soutenir leur thèse là où elle ne peut plus s'autoriser du témoignage des sens. D'après les partisans du mouvement universel, lorsque les sens ne nous montrent plus de mouvement, il y en a encore ; et ils raisonnent comme ceux qui croient à la division infinie en acte du décroissement d'une pierre sous l'action des gouttes d'eau, ou de la fente d'une pierre par l'effet d'une racine qui se développe dans une fissure. De ce qu'une certaine quantité de gouttes d'eau

a enlevé pendant tel temps telle quantité de pierre, ils infèrent que la moitié de cette quantité de pierre a été enlevée par la moitié de la quantité de gouttes d'eau. Mais il en est ici comme dans l'action de tirer à sec un navire. On ne saurait admettre, selon Aristote, qui évidemment ne distingue pas entre les résistances et la masse, que, si tel nombre d'hommes fait avancer le navire avec telle vitesse, une partie quelconque de ce nombre d'hommes le fera avancer avec une vitesse proportionnellement réduite. Il estime que, si le nombre des hommes employés est trop faible, aucune vitesse ne pourra être, en quelque hypothèse que ce soit, imprimée au navire (1). Il faut donc s'en tenir au témoignage des sens et ne pas chercher, sous un mouvement donné, une infinité de mouvements élémentaires, ni, par conséquent, vouloir remplacer l'immobilité, quand les sens la constatent, par des mouvements élémentaires insensibles. La divisibilité des sujets qui subissent le décroissement ou l'altération n'entraîne pas la division de ces opérations elles-mêmes. L'altération par exemple peut avoir lieu d'un seul coup (ἀθρόα γίνεται), c'est-à-dire qu'elle peut s'attaquer simultanément à toutes les parties d'un sujet : telle la congélation. Cela posé, il est facile de réfuter la doctrine du mouvement universel. Une altération a un commencement, un milieu et un terme. On constate des repos quant à l'altération. On en constate aussi quant à la translation. Et le repos dans la translation est même nécessaire pour tous les corps qui ont atteint leur lieu naturel (253 *b*, 6-254 *a*, 3). — Puisque le mouvement universel est, en fin de compte, inacceptable comme l'immobilité universelle, devons-nous admettre qu'il y a des choses éternellement immobiles, d'autres éternellement en mouvement, et qu'il n'y en a point qui passent par des alternatives de mouvement et de repos? Cette hypothèse est condamnée, comme les précédentes, par le témoignage

(1) Cf. *Phys.* VII, 5, 250 *a*, 15-19. — Le passage que nous analysons est un peu confus, parce qu'Aristote entremêle la division d'une action dans le temps avec la division d'une force et de ses effets en parties, et nous en avons simplifié l'exposition.

des sens. En effet nous constatons dans certains cas qu'un même sujet subit les changements dont nous venons de parler dans l'énoncé de l'hypothèse, c'est-à-dire que tantôt son repos se change en mouvement, et tantôt son mouvement en repos. D'ailleurs nier la possibilité de ces alternatives, c'est nier aussi la possibilité de certains mouvements dont l'existence nous est garantie par l'évidence sensible, savoir la translation forcée et l'accroissement : la translation forcée, parce que celle-ci suppose avant elle le repos du mobile en son lieu; l'accroissement, parce que l'accroissement résulte de la nutrition, qui implique la translation forcée, puisque la nutrition transporte en haut ou horizontalement des aliments, c'est-à-dire des corps lourds dont le mouvement naturel est vers le bas. Enfin l'hypothèse a pour conséquence immédiate de nier la génération et la corruption, puisque ces deux opérations font précisément arriver à l'être ce qui n'était pas et passer au non-être ce qui était. Ainsi il n'y aurait rien qui commençât ou qui cessât d'être. Si l'on rétablit la génération et la corruption, on rétablit les alternatives de mouvement et de repos; car tout mouvement peut s'interpréter comme une génération ou une corruption partielles. Il est donc clair que certaines choses tantôt se meuvent et tantôt sont en repos (254 *a*, 3-15). — Reprenons une dernière fois l'énumération de toutes les hypothèses possibles. Cela nous permet d'ajouter, en passant, contre l'hypothèse de l'immobilité universelle, que reconnaître au mouvement le titre de phénomène imaginaire et d'objet d'une opinion fausse, c'est avouer qu'il existe effectivement, puisque l'imagination et l'opinion sont des mouvements (1). Nous verrons en outre qu'il ne nous reste plus qu'une hypothèse à examiner, à savoir que toutes les choses sans exception passeraient par des alternatives de mouvement et de repos. Désormais notre recherche tendra à établir que, si certaines choses sont tantôt en mouvement et tantôt en repos, ce n'est pas là le sort commun de toutes choses et qu'il y

(1) Cf. *De an.* III, 3, 428 *b*, 16 sqq. : ... ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι...

a aussi des choses toujours en mouvement et des choses toujours en repos, ou plutôt toujours immobiles (1) (254 *a*, 15 à la fin du chap.).

Jusqu'ici Aristote n'a fait que poser les préliminaires de la démonstration du premier moteur. A présent il va entamer cette démonstration proprement dite. Le premier point qu'il va établir, c'est que toute chose mue l'est par quelque chose, c'est-à-dire qu'il faut distinguer, de quelque façon que la distinction doive se préciser plus tard, entre le moteur et le mû. Laissant de côté les choses mues par accident, considérons les choses qui sont réellement le sujet d'un mouvement. Ces choses peuvent se diviser, d'une part, en choses mues par elles-mêmes et choses mues par autre chose; d'autre part, en choses mues par nature et choses mues d'un mouvement forcé ou contraire à la nature. — Mais il est à la fois urgent et délicat d'établir des rapports exacts entre ces deux classifications. Dire qu'une chose est mue par elle-même et qu'elle est mue par nature, cela semble ne faire qu'un, puisque la nature est un principe interne de mouvement. A leur tour, les choses qui sont mues par autre chose coïncident aisément avec les choses mues contre nature, puisque le moteur qui meut un mobile contrairement à la nature de ce mobile est, par définition, extérieur à lui. Cependant tout ce qui est mû par nature n'est pas mû par soi. Sans doute tout ce qui est mû par soi (ὑφ' ἑαυτοῦ) est mû par nature. Ainsi, bien que parfois certaines parties des animaux soient mues contrairement à la nature, comme lorsque des parties terreuses de l'animal sont portées vers le haut au moyen

(1) *μᾶλλον δὲ ἀκίνητά ἐστιν ἀεί*, dit Thémistius, dans sa paraphrase de la *Phys.* 420, 17 Sp. Il est hautement probable que c'est par négligence qu'Aristote a écrit ici (254 *b*, 3) : *τὰ δ' ἠρεμεῖν ἀεί*. Au début du ch. (253 *a*, 29), il avait écrit : *τὰ μὲν ἀεὶ... ἀκίνητα εἶναι*. Au surplus tout l'ensemble du livre VIII nous oblige à croire qu'il s'agit dans sa pensée du moteur immobile, et non pas de la terre, toujours en repos au centre du monde. Car quel intérêt majeur y aurait-il à appeler si fortement l'attention sur elle? Le repos de la terre ne joue aucun rôle dans la démonstration du principe premier du mouvement. Le rôle le plus inférieur est joué par la sphère de la lune, représentant le mû qui ne meut plus rien.

d'un saut, ou lorsque des organes sont détournés de leur position ou de leur fonction normales, les mains par exemple étant employées à marcher, il faut dire que, dans son tout, l'animal se meut conformément à la nature et par nature. Mais, si tout ce qui est mû par soi est mû par nature, la réciproque n'est pas vraie. Car être mû par soi c'est encore bien autre chose que d'être mû par nature. Être mû par soi cela n'appartient qu'aux êtres animés et implique l'égale possibilité de continuer de se mouvoir et de s'arrêter. Or ce mouvement, qu'Aristote aurait pu qualifier de libre pour en faire ressortir le caractère distinctif, ce mouvement libre n'appartient pas aux êtres naturels, mais inanimés. Il faut donc, en définitive, classer les êtres quant au mouvement en êtres mus par nature et en même temps par soi, êtres mus par nature sans être mus par soi, susceptibles par conséquent d'être mus en quelque façon par autre chose, et enfin êtres mus contrairement à la nature et, dès lors, par autre chose. C'est dans la dernière classe qu'apparaît le plus irréfragablement cette vérité qu'un être mû est mû par quelque chose. Mais la même vérité ressort encore assez bien de la considération des êtres qui se meuvent par soi dans toute la force du terme. Car ce qui les meut a beau être dans eux, on n'est cependant pas tenté de le confondre avec ce qui est mû : l'âme se présente tout de suite comme l'analogue du matelot qui meut le navire. On ne rencontre l'obscurité et l'incertitude que quand on arrive aux êtres mus par nature sans être mus par soi : il est difficile de voir comment ceux-là sont mus par quelque chose (4 *déb.*-255 *a*, 2 ; cf. 255 *a*, 5-11). — Le mouvement de ces êtres n'est pas un mouvement forcé ; et cependant on ne peut leur attribuer le mouvement libre, ni même discerner d'aucune façon, dans leur essence d'êtres continus et homogènes (συνεχές τι καὶ συμφυές), un agent qui meut et un patient qui est mû. Toutefois il y a une solution à la difficulté. Elle est fournie par la distinction de divers degrés dans l'acte ou dans la puissance. Celui qui apprend et celui qui possède la science sans se livrer présentement à la spéculation sont tous les deux en puissance par rapport à la science. Seule la science

qui s'exerce est pleinement actuelle. Pourtant celui qui possède la science sans ajouter l'usage à l'habitude n'est plus en puissance, par rapport à la science, dans le même sens que celui qui apprend. Il a déjà un premier degré d'actualité. La science est en lui, et, si rien ne l'en empêche, si par exemple la volonté ne l'arrête pas, cette science passera à l'acte plein de la spéculation. En somme il y a trois degrés dans l'échelle de la puissance et de l'acte. On peut donc distinguer trois degrés dans l'existence d'un corps simple. Il y a par exemple le feu existant en puissance dans l'air : il est au feu réalisé comme celui qui apprend est à la science. Il y a ensuite le feu réalisé, à qui il manque encore d'être dans son lieu propre : à ce degré, le feu est comparable à la science en habitude ; il se rendra en son lieu propre, si rien ne l'en empêche. Il y a enfin le feu en train de brûler dans son lieu propre. Mais, s'il en est ainsi, on peut dire qu'un corps naturel comporte doublement d'être mû par quelque chose. Le feu est mû d'abord par l'agent qui l'actualise ; il est mû ensuite, s'il y a lieu, par la cause qui supprime l'obstacle par lequel il était empêché de gagner son lieu propre ; car renverser la colonne qui soutient un corps grave ou enlever la pierre qui maintient sous l'eau une outre gonflée, c'est bien encore mouvoir le grave ou le léger. Et, quant au mouvement propre du corps simple, celui par lequel ce corps, devenu lui-même, va se placer en son lieu, ce mouvement, qui nous intéresse ici particulièrement, n'est que la suite de celui par lequel l'agent initial fait apparaître, par exemple dans le feu en puissance, c'est-à-dire dans l'air, la forme ou habitude du feu. Le mouvement naturel des éléments a donc son moteur, et même son moteur externe. Ainsi la proposition est vraie sans exception, que tout ce qui est mû est mû par quelque chose (225 *a*, 2 à la fin du chap.).

Quelle conclusion faut-il tirer de cette proposition relativement à la condition et à la manière d'être du moteur? C'est ce qu'il s'agit maintenant de rechercher. Que tout soit mû par quelque chose, cela comporte deux sens. On peut entendre, ou que le mû reçoit immédiatement l'action du moteur, ou qu'il la reçoit par l'intermédiaire d'un moteur-

mû, ou de plusieurs moteurs-mus. Soit la seconde hypothèse : une pierre est mue par un levier, le levier par la main, la main par l'homme. Comme il faut que la série des intermédiaires soit finie, on arrive à un moteur premier, ou qui meut directement. Si celui-ci est mû par quelque chose, il faut que ce soit par lui-même (5 *déb.*-256 *a*, 21). Supposé que l'on renverse en quelque sorte la procédure précédente et que, au lieu de remonter du mû au moteur, on essaye de partir du moteur pour aboutir au mû, on voit bien encore que l'on ne peut aboutir, si la série des intermédiaires n'est pas finie, qu'il est *nécessaire de s'arrêter* et que, par conséquent, le moteur d'où on est parti est bien un moteur premier (256 *a*, 21-*b*, 3). — Un nouvel argument va nous conduire à la même conclusion. Supposons que toute chose mue le soit par un moteur-mû. De deux choses l'une : ou bien ce moteur-mû est mû par accident, ou bien il est nécessaire qu'il soit en mouvement, encore que son mouvement soit emprunté. Dans le premier cas, la supposition que le moteur-mû ne serait pas en mouvement peut être fausse et condamnée par les faits ; pourtant elle reste possible (cf. *De caelo* I, 12, 281 *b*, 2 sqq.) ; par suite, il serait possible aussi que le mouvement ne fût pas ; or nous savons que le mouvement est nécessaire (256 *b*, 3-13). Dans le second cas, on se heurte à des difficultés non moins graves. Sans doute, si le moteur-mû est nécessairement en mouvement bien que son mouvement soit emprunté, le mouvement nécessaire du monde ne reçoit aucune atteinte. Mais quel mouvement possède le moteur-mû ? Est-ce celui qu'il communique ? Ce serait concevable si les moteurs-mus recevaient eux-mêmes le mouvement en question d'un moteur d'un autre ordre. Mais l'hypothèse est précisément qu'il n'y a que des moteurs-mus. Si donc le moteur-mû est mû lui-même du mouvement qu'il communique, autant dire que ce qui enseigne la géométrie l'apprend en même temps. La forme à transmettre n'est possédée nulle part. Dira-t-on que le moteur-mû est mû d'un autre mouvement que celui qu'il communique ; qu'il imprime une translation par exemple, et que lui-même, pendant ce temps, n'est pas transporté, qu'il est altéré ;

que le moteur-mû qui l'altère subit à son tour l'accroissement, et non l'altération ? Comme les espèces de mouvement sont en nombre fini et que force est bien de s'arrêter, il y aura dans la série des moteurs-mus un moteur altéré, en même temps que le dernier d'entre eux jouera le rôle d'altérant. La contradiction, un instant éloignée, reparaît. L'absurdité de la doctrine selon laquelle tout moteur est mû se manifeste d'ailleurs plus clairement encore de la façon suivante. Si tout ce qui est susceptible de mouvoir est susceptible d'être mû, il faudra que, soit directement soit indirectement, tout ce qui est capable de guérir soit guéri, tout ce qui est capable de bâtir, bâti. Donc il est impossible qu'il n'y ait que des moteurs-mus, c'est-à-dire des moteurs intermédiaires. Il faut qu'il y ait un moteur immobile, ou, si le premier moteur est mû, il faut du moins qu'il ne soit mû que par lui-même (256 *b*, 27-257 *a*, 27). — Accommodons-nous de la dernière hypothèse, et voyons comment se meut un moteur qui se meut lui-même. Tout mobile est continu et divisible ; un moteur-mû peut donc se diviser ; or, sous peine d'être mû du même mouvement que celui qu'il donne, il faut qu'il se divise en une partie mue et une partie motrice. D'ailleurs, comme moteur, il est en possession d'une forme ; il ne peut donc pas être en même temps mobile, c'est-à-dire privé de la forme dont il s'agit et seulement capable de la recevoir. Donc il faut distinguer dans le moteur qui se meut lui-même ce qui meut et ce qui est mû. Dira-t-on que les parties du moteur qui se meut lui-même sont toutes mues et motrices à la fois, parce qu'elles se meuvent réciproquement ? Mais alors le mouvement et la forme n'ont plus d'où partir. D'ailleurs, si chaque partie n'a pas de soi, mais tire de l'autre, le mouvement, alors le mouvement est en chacune d'elles accidentel, c'est-à-dire que le mouvement pourrait ne pas exister. Enfin chacune des parties recevrait de l'autre le même mouvement qu'elle lui donne. Quant à prétendre que c'est seulement une partie du moteur qui se meut elle-même, cela n'avance à rien, puisque cette partie devient le moteur se mouvant lui-même et que les mêmes difficultés renaissent à son sujet. Donc le

moteur qui se meut lui-même ne reçoit de lui-même son mouvement que par accident. Il se meut lui-même en tant que le mobile est chez lui considéré comme indistinct du moteur. Mais en réalité il contient une partie mue et une partie motrice immobile (257 *a* 27-258 *a*, 5). — On arrive à la même conclusion en considérant quels éléments il faut pour constituer une chose se mouvant elle-même. Elle peut renfermer une partie Γ, susceptible d'être retranchée parce que cette partie était purement mue. Le reste AB est encore une chose se mouvant elle-même. Si la partie A est telle qu'on ne puisse la supprimer sans supprimer le mouvement, A était donc un moteur immobile, et B, un pur mobile. Il n'y avait point unité entre ces deux parties, elles ne faisaient que se toucher, ou du moins le moteur touchait le mobile (1). Si l'on peut retrancher quelque chose de A et de B sans empêcher le mouvement de subsister dans les parties restantes et contiguës d'A et de B, les touts A et B n'en étaient pas moins en acte, et, avant que la division changeât la nature des fragments enlevés, les parties intégrantes du moteur qui se meut lui-même. D'ailleurs, si l'on veut dire que le tout AB n'est pas immédiatement un moteur qui se meut lui-même et qu'il n'est cela que par la présence en lui d'une partie de A et d'une partie de B, le moteur se mouvant soi-même, ainsi dégagé, reste toujours composé d'un moteur immobile et d'un mû (258 *a*, 5-*b*, 4). Il est donc évident que le moteur premier est immobile, soit qu'on arrive directement à ce moteur immobile, soit qu'on le dégage par analyse du moteur se mouvant lui-même. — Cette conclusion est de nature à satisfaire la raison. Car voici une considération particulièrement frappante d'où résulte directement l'existence d'un moteur immobile. Nous constatons l'existence de moteurs-mus et d'un mû qui ne meut plus rien ; il est donc rationnel, pour ne pas dire nécessaire, qu'il existe un moteur immobile. Ce que le mû purement mû est au moteur-mû, le moteur-mû doit l'être au moteur immobile. Anaxagore a eu le senti-

(1) L'agent doit toujours toucher le patient ; mais la réciproque n'est pas vraie, *De gen. et corr.* I, 6, 323 *a*, 31-33.

ment de cette vérité quand il a voulu que l'esprit, qui est chez lui le moteur, fût impassible et sans mélange (256 *b*, 13-27) (1).

L'étude de la proposition que tout ce qui est mû l'est par quelque chose nous a conduits à reconnaître que le mouvement ne s'expliquerait pas sans un moteur immobile. Mais le mouvement est éternel. Il faut donc, pour l'expliquer, un moteur immobile éternel. Sans doute il peut y avoir des moteurs immobiles qui ne soient pas éternels. Car ces moteurs, tout en ayant une existence bornée dans le temps, peuvent, puisque ce sont des formes, naître et périr autrement que par génération et corruption, c'est-à-dire sans changement ni mouvement. Il ne s'agit donc pas de réclamer l'éternité pour tous les moteurs immobiles. Mais il est impossible que tous les moteurs immobiles soient sujets à commencer et à finir. Car l'apparition et la disparition perpétuelles de ces moteurs, et aussi la perpétuité de la génération et de la corruption des corps auxquels ils sont liés, doivent recevoir une explication. Or ni l'un quelconque des moteurs immobiles transitoires, ni leur ensemble, qui est successif et discontinu, ne peuvent fournir l'explication requise. Il faut donc au moins un moteur immobile éternel, qui enveloppe cette infinité de moteurs immobiles transitoires. Et même, s'il y a plusieurs mouvements éternels, il faudra autant de moteurs éternels que de mouvements éternels. Il en faudra, de préférence, un nombre fini, ou un seul. Or un seul suffit, qui sera le principe du mouvement des autres. Ce moteur immobile

(1) Ce passage important, qui a ses analogues dans la *Metaph.* Λ, 7, 1072 *a*, 24-26 et le *De an.* III, 10, 433 *b*, 13-15 (cf. Zeller, p. 359 et n. 3), se trouve placé dans la *Physique* entre la première et la seconde partie d'un argument destiné à prouver l'existence du moteur se mouvant lui-même, et, d'autre part, la transition par laquelle le passage débute ne peut pas être considérée comme se référant aux mots qui précèdent dans le texte. On semble donc très autorisé à suivre l'exemple de plusieurs commentateurs, et notamment de Thémistius (426, 10 ; 429, 4 Sp.), qui, malgré l'opposition d'Alexandre, transposent ce passage après la fin du ch. 5. Cf. Simplicius, *Phys.* 1224, 26 Diels (*Schol.* 433 *b*, 36).

éternel, à la différence des autres moteurs immobiles ne sera pas même mû par accident, à la manière d'une âme (6 *déb.*-259 *a*, 13). — Une seconde preuve de l'éternité du moteur immobile se tire de la nature même du mouvement éternel. Nous avons établi que le mouvement est éternel. Mais, pour être éternel, il faut qu'un mouvement soit continu ; pour être continu, il faut qu'il soit un, et non pas une suite de plusieurs mouvements ; pour être un, il faut qu'un mouvement porte sur un mobile unique, et, de plus, provienne d'un seul et même moteur ; car un mouvement provenant d'une série de moteurs qui se succèdent n'est pas un. Dans ces conditions, l'éternité du mouvement entraîne celle d'un moteur immobile (259 *a*, 13-20). — Enfin l'existence éternelle d'un moteur immobile résulte encore de la manière d'être des autres moteurs immobiles. Ce que nous avons entrepris de prouver, ce n'est pas qu'il y a des principes de mouvement et de repos ; car l'existence évidente d'êtres qui sont tantôt en mouvement et tantôt en repos implique incontestablement l'existence de tels moteurs. Nous voulons établir qu'il y a un moteur aussi éternel qu'immobile et un mobile éternellement en mouvement. Pour y arriver, nous avons montré que, toute chose mue l'étant par quelque chose, il doit y avoir des moteurs immobiles, ou au moins, pour commencer, des moteurs se mouvant eux-mêmes. Or les êtres animés sont évidemment des moteurs se mouvant eux-mêmes, et, par conséquent, c'est chez eux qu'on est tenté de chercher d'abord les moteurs immobiles enveloppés dans l'existence des moteurs se mouvant eux-mêmes. Mais le moteur immobile des êtres animés, celui qui leur donne le mouvement qui dépend d'eux-mêmes, l'âme en un mot, ne meut que du seul mouvement local, et ce mouvement, il ne le leur donne que pendant des durées limitées et par accès. Si bien que c'est même le spectacle du mouvement local des animaux qui a suggéré l'opinion fausse que le mouvement peut commencer absolument et de rien. Sans doute il y a bien dans les animaux un mouvement continu et qui est la condition profonde de leur mouvement local. Mais ce mouvement, dû aux aliments et à d'autres agents, ne provient pas du moteur immobile de l'animal ; il provient au contraire du dehors. De plus le moteur immobile de l'animal, ou l'âme, est mû en quelque façon malgré son immobilité. Il est mû par accident. L'âme se fait changer de lieu accidentellement en déplaçant son corps, comme un homme pourrait se déplacer avec un levier. Il en résulte que l'âme, se trouvant transportée dans une certaine région du lieu, mouvra désormais pour faire sortir le corps de cette région et le faire passer dans une autre. En un mot le mouvement qu'elle imprimera sera conditionné par le lieu où elle s'est accidentellement transportée. Mais un tel mouvement ne saurait être continu, ni, par conséquent, éternel. Pour produire un mouvement éternel, il faut un moteur qui reste toujours en soi-même et dans le même lieu. C'est seulement avec un tel moteur, restant toujours dans le même rapport à l'égard de son mobile, qu'il peut y avoir un mouvement immortel et sans pauses. Sans doute, si ce moteur, par l'intermédiaire de son mobile propre, transmet son mouvement à des mobiles ayant eux-mêmes des moteurs immobiles, ces derniers moteurs seront mus par accident. Toutefois leur condition ne sera pas pareille à celle de l'âme, parce que le mouvement reçu n'empêchera pas leur mouvement propre de rester ce qu'il est, c'est-à-dire continu et éternel. On voit donc que l'âme des animaux ne peut pas être le moteur immobile dont on a besoin pour expliquer l'éternité du mouvement et qu'il y faut un moteur immobile éternel (259 *a*, 20-*b*, 31). — A ce moteur immobile éternel doit obéir immédiatement un mobile éternel, par l'intermédiaire duquel le reste soit mû. En effet il y a de la génération et de la corruption dans une partie du monde. Or elles ne peuvent être produites directement par le moteur immobile, attendu que, étant toujours le même par rapport aux choses, il ne saurait leur imprimer qu'un mouvement unique. Le premier mobile, au contraire, ne conserve pas toujours le même rapport avec les choses, puisqu'il est mû. Il peut donc mouvoir un autre mobile d'un mouvement qui admette des changements de position dans le mobile qui est le sujet de ce mouvement. Ce second mobile, passant par des positions

opposées et devenant par là le principe de formes opposées, c'est-à-dire du chaud et du froid, provoque les alternatives de la génération et de la corruption (259 *b*, 32-260 *a*, 10). Le problème que nous avions posé au commencement de cette discussion (ch. 3 *déb.*) a maintenant reçu une solution complète. Il y a des choses éternellement immobiles, parce qu'il faut quelque moteur premier ; il y a des choses éternellement mues parce qu'elles sont mues par le moteur immobile ; il y a des choses tantôt mues et tantôt immobiles, parce qu'elles sont mues par un moteur qui est lui-même déjà mû (260 *a*, 11 à la fin du chap.).

Nous venons d'établir l'éternité du premier moteur immobile et d'indiquer qu'il donne un mouvement invariable éternel à un premier mobile. Cependant nous laisserons de côté cette indication et nous chercherons, en reprenant la question pour elle-même, quel est le mouvement dont meut le premier moteur. Y a-t-il un mouvement continu, et, s'il y a un tel mouvement, ce mouvement est-il le premier? S'il faut répondre affirmativement, il est clair que ce sera de ce mouvement là que mouvra le premier moteur. — Des trois mouvements : accroissement, altération, translation, c'est celle-ci qui est première. L'accroissement suppose l'altération ; car l'aliment, d'abord contraire à ce dont il est l'aliment, doit finalement lui être rendu semblable. Mais, pour que l'agent altère, il faut rapprocher l'agent et le patient. Donc la translation est première. Et si, parmi les translations, il y en a une qui soit première, c'est celle-ci qui est le premier de tous les mouvements (7 *déb.*-270 *b*, 7). — En outre, de toutes les affections qualitatives, la première est la raréfaction et la condensation ; car toutes les autres déterminations de qualité passent pour se ramener à celle-là. Or raréfaction et condensation, c'est réunion et dispersion, et, par conséquent, mouvement local. De leur côté, l'accroissement et le décroissement sont des changements de grandeur dans le lieu et, sous ce rapport, apparaissent d'une façon directe comme des mouvements locaux (260 *b*, 7-15). — Enfin il y a trois sens du mot premier et l'on peut établir que la translation est, parmi les mouvements, première en ces trois sens. Est premier : 1° ce qui est supposé par autre chose et ne suppose pas cette autre chose ; 2° ce qui est antérieur dans le temps ; 3° ce qui a le plus de valeur ontologique. 1° C'est, nous le savons, une nécessité qu'il y ait perpétuellement du mouvement. La nature, tendant toujours au meilleur, satisfera à cette nécessité par un mouvement continu plutôt que par une consécution de mouvements, pourvu seulement qu'un mouvement continu soit possible. Supposons pour le moment, sauf à donner plus tard une démonstration, et cette possibilité, et que le mouvement continu ne peut être qu'une translation. Comme aucun mouvement ne saurait se produire sans reposer sur le mouvement continu, si le mouvement continu est une translation, la translation sera donc première. 2° Les êtres éternels, puisqu'ils ne naissent ni ne varient, ne peuvent se mouvoir que du mouvement local. Il est vrai que, si nous considérons des individus générables et corruptibles, la génération apparaît comme le premier des changements ; car, avant de subir l'accroissement et l'altération, il faut d'abord que les sujets existent, et le mouvement local est même celui que chaque animal possède en dernier lieu. Mais, outre qu'un individu engendré suppose avant lui un générateur appartenant à la même espèce et que celui-ci, animal adulte, jouissait déjà du mouvement local, il n'est pas possible de s'en tenir à la considération des sujets engendrés ; car, si le mouvement ne comportait que de tels sujets, le mouvement ne serait pas éternel, ce qui est impossible. Par conséquent, non seulement aucun des mouvements consécutifs à la génération, accroissement, altération, et, ajouterons-nous, mouvement local de l'individu, enfin corruption, ne saurait être premier, mais la génération même ne saurait être première. 3° Ce qui, suivant l'ordre chronologique, apparaît le dernier dans le développement des êtres engendrés est ontologiquement le premier : tel est le cas du mouvement local. D'autre part, ce mouvement est le seul qui n'ajoute ni n'enlève rien à l'essence des êtres, différant en cela de l'accroissement et de l'altération. Enfin ce mouvement est celui que nous attribuons au moteur se mouvant lui-même, c'est-à-dire à

l'âme, moteur que nous considérons volontiers comme le premier de tous (**260** *b*, 15-**261** *a*, 26).

La translation est donc première. Mais puisqu'il y a plusieurs espèces de translation, quelle espèce de translation est première? En répondant à la question, nous montrerons la vérité d'une proposition que nous avons supposée, savoir qu'il peut y avoir un mouvement continu et éternel. Aucun mouvement autre que la translation ne peut être continu. En effet tous les mouvements et changements sont limités par des termes. Donc, avant le commencement de chaque changement, le sujet était immobile dans l'état ou le lieu opposés à ceux vers lesquels tend le changement. Et il est impossible qu'il en soit autrement; car le sujet serait engagé à la fois dans deux changements opposés ; et peu importe comment on entendra ici l'opposition, pourvu qu'elle entraîne l'incompatibilité des deux déterminations qu'on qualifie d'opposées. — D'ailleurs il paraîtrait absurde qu'un être fût engendré pour périr immédiatement après, et de même, par une généralisation conforme à l'esprit de la nature, pour les autres mouvements (**261** *a*, 27-fin du ch.).

Mais, si les mouvements autres que la translation sont incapables d'être continus, il y a, parmi les translations, un mouvement qui, étant un et continu, peut être infini, savoir la translation circulaire. Le mouvement local comporte trois sortes de trajectoires : le cercle, la droite, ou une ligne mixte, une courbe qui participe à la fois de la droite et du cercle (1). Si l'une des deux trajectoires simples exclut la continuité du mouvement qui la suit, de même en sera-t-il des trajectoires composées. Or un mobile qui suit une droite finie ne se meut pas d'un mouvement continu, du moins au delà d'un certain temps ; car, arrivé à une extrémité de la droite, il faut, pour se mouvoir encore, que le mobile revienne sur lui-même, et un mouvement qui revient sur lui-même est l'assemblage de deux mouvements contraires ; contraires, puisqu'ils sont définis

(1) Telle, par exemple, que l'hélice ; cf. un extrait du commentaire de Damascius sur *De caelo* I, dans *Schol.* 455 *b*, 22.

chacun par des déterminations contraires du lieu : haut, bas, etc. Or nous savons déjà qu'un mouvement continu, c'est-à-dire un, exige un mobile unique, une durée une ou ininterrompue, et exclut tout changement dans l'espèce du mouvement. Mais un mouvement qui revient sur lui-même contient deux espèces de mouvement, c'est-à-dire deux mouvements contraires. La preuve que les deux mouvements en question sont bien des mouvements contraires, c'est que deux mouvements rectilignes inverses l'un de l'autre s'empêchent mutuellement, et la preuve que l'arrêt du mobile résulte bien de la contrariété des deux mouvements, et non de la figure de la trajectoire, c'est que tout se passe de même sur un cercle, encore que chacun des deux mouvements considérés soit continu, du moins dans ses limites, et n'ait point eu à subir de retour sur soi. Ajoutons qu'un mouvement ascensionnel et un mouvement horizontal, lorsqu'ils se rencontrent, ne s'empêchent pas. Donc deux mouvements inverses suivant une droite sont bien des mouvements contraires. — Maintenant, il est plus évident encore que le mouvement qui revient sur lui-même ne se fait pas dans un temps un. Et cela est vrai de tout mouvement dans lequel le mobile revient sur lui-même, le mouvement eût-il lieu sur un cercle ; car, remarquons-le, il ne faut pas confondre le mouvement qui s'accomplit sur un cercle, sans le parcourir complètement, avec le mouvement circulaire. Un mouvement qui revient sur lui-même ne se fait pas dans un temps un, parce qu'il y a une pause entre les deux parties du mouvement, ainsi que le montrent non seulement les sens, mais encore la raison. Voici la démonstration. On peut, sur la trajectoire d'un mouvement rectiligne (ou de tout autre mouvement assimilable), distinguer trois points : le point de départ, le point d'arrivée et un point médian. Ce point médian est lui-même à son tour, par rapport aux deux mouvements qu'il sépare, à la fois terme et point de départ : il est un numériquement ; logiquement il est deux. Ou encore, il existe comme milieu en puissance seulement, mais non en acte : il devient milieu en acte, si, par lui, on sépare deux mouvements de sorte qu'il soit le terme de l'un et le commencement de l'autre.

S'il ne joue pas ce double rôle, on peut bien dire, en parlant du point médian, que le mobile y est en un certain instant; on ne peut dire que le mobile y arrive et en repart. Si l'on pose que le mobile arrive au point médian et en repart, alors le mobile s'arrêtera entre les deux actions, et il y aura entre elles un intervalle, c'est-à-dire un temps. Et ainsi le mobile sera en repos au point médian. Si la pensée veut assigner le point médian, elle le dédoublera aussi, tout comme ferait un mobile, et elle fera du point assigné un point d'arrivée et un point de départ. Comme s'éloigner suppose qu'on est arrivé et comme arriver suppose un départ futur ou un séjour futur, si l'on peut dire que le mobile s'éloigne de son point de départ et qu'il arrive à son terme, c'est qu'on envisage, antérieurement au départ et postérieurement au fait de toucher le but, un repos du mobile en chacun des deux points extrêmes. En somme, arriver en un point et s'en éloigner, cela n'est possible pour un mobile qu'à la condition d'être en repos pendant un temps qui sépare les deux actes. — A cette doctrine on fera sans doute une objection. Si les deux actes sont séparés par un temps, il en résulte, dira-t-on, une absurdité. En effet, soient deux lignes égales E et Z, ou, en les désignant d'une façon plus complète, EΓ et ZH; soient deux mobiles, se mouvant d'un mouvement continu et sans arrêt, avec des vitesses égales entre elles et constantes, A sur EΓ et Δ sur ZH. Comme on peut toujours, sur le parcours d'un mobile, prendre un point où ce mobile arrive et d'où il s'éloigne dans sa course, nous prendrons un tel point sur EΓ, soit B. Maintenant A et Δ partent en même temps de E et de Z, et, pendant que A est en B, Δ poursuit son mouvement vers H. Or, dans ces conditions, Δ arrivera plus tôt en H que A en Γ; car Δ part et s'éloigne du point de ZH qui correspond à B, plus tôt que A de B, puisque A séjourne et se repose en B. Mais il est absurde que deux mobiles ayant des vitesses égales ne franchissent pas dans le même temps des distances égales. Cette conséquence absurde résulte bien de ce qu'on admet un intervalle de temps entre arriver en un point et s'en éloigner; c'est bien parce que A n'arrive pas en B et ne s'en éloigne

pas en même temps, qu'il retarde sur Δ : s'il faisait ces deux choses en même temps, il est clair qu'il ne retarderait plus; mais, dès qu'on admettra qu'il ne les fait pas en même temps, il faudra nécessairement que A retarde, et son retard ne saurait provenir que de ce qu'il s'arrêterait en route, puisque, par hypothèse, il se meut sans arrêt. Ainsi, lorsqu'on soutient qu'un mobile ne peut arriver en un point et s'en éloigner sans un intervalle de temps, on aboutit à cette conséquence absurde que, dans le même temps, des mobiles doués d'égales vitesses ne parcourent pas des distances égales. — A cette objection, voici ce qu'il faut répondre. Si l'on pose que A arrive en B et, par conséquent, qu'il devra s'en éloigner, il en résultera la conséquence qu'on signale. Mais il ne faut pas dire que, pendant que Δ poursuit son mouvement de Z vers H, A arrive en B pour s'en éloigner, deux actes qu'il ne pourrait en effet accomplir que l'un après l'autre. Ce qu'il faut dire, c'est que A est au point B en un instant, et non dans un temps. On n'a pas le droit, quand on considère un mouvement continu, de parler, comme on l'a fait, d'un point intermédiaire où le mobile arrive et d'où il s'éloigne; car par là même on détruit la continuité du mouvement que l'on admettait par hypothèse. Et c'est dans cette prétention illégitime, non dans la doctrine qu'il y a toujours un intervalle de temps entre les actes d'arriver et de s'éloigner, qu'est la source de l'absurdité dont on voulait rendre cette doctrine responsable. Mais le mouvement d'un mobile qui revient sur lui-même est bien différent d'un mouvement continu. Lorsqu'il s'agit du premier de ces mouvements, il faut dire que le mobile arrive au terme de la ligne et s'en éloigne de nouveau. Par exemple, si un mobile H se meut de bas en haut vers Δ, puis, de là, revenant sur lui-même, se meut de haut en bas, le mobile se comporte au point Δ comme si ce point était double : c'est, pour lui, un terme et un commencement, et, pour cette raison, il s'y arrête. On doit dire qu'il arrive en Δ et s'en éloigne. Et il ne peut pas faire les deux choses en même temps; car arriver en un point, c'est y être, et s'en éloigner, c'est n'y être plus. Or un mobile ne saurait être à la fois et n'être pas en un même point. Nous ne

pouvons plus ici tenir le langage que nous appliquions tout à l'heure au mouvement continu. Le point culminant n'est pas en puissance, comme un simple point de passage ; il est en acte. L'arrivée du mobile y est donc aussi un acte et, de même, le nouveau départ du mobile. Le point est réellement double et la présence du mobile en lui occupe une durée qui coupe le mouvement. Donc il ne peut y avoir sur une droite de mouvement continu infini ou éternel (8 *déb.*-263 *a*, 3).

Ici Aristote intercale une remarque importante sur la continuité de l'espace et du temps et sur la réponse qu'il convient de faire, en définitive, aux arguments de Zénon. Il est sans doute impossible de nombrer l'infini. Mais c'est en voulant nombrer qu'on crée précisément dans le continu, qui en lui-même n'est que divisible, des divisions effectives. Car nombrer, c'est s'arrêter et dédoubler chaque limite pour séparer une fin et un commencement. C'est un accident pour la ligne que d'apparaître comme composée discontinûment de moitiés et de moitiés de moitiés : son essence et sa quiddité sont autres. Il en est du temps de même que de l'espace : la limite entre le passé et l'avenir leur est commune. Lors donc que l'on considère dans le temps un devenir effectif, il faut toujours regarder la limite dernière du temps consacré à ce devenir comme appartenant déjà au temps qui suit. Ce qui emploie tout le temps A à devenir blanc est déjà blanc au terme de ce temps, c'est-à-dire au commencement du temps qui suit. Si l'on remplace cette limite commune par une distinction de parties séparées et chacune indivisible, il faudra, entre le temps A, employé tout entier à la génération du blanc, et le temps suivant, où la chose est blanche, insérer un nouveau temps pendant lequel la chose passera de l'état de devenir à celui d'immobilité. Mais il n'y a point ainsi de temps intercalaire : la limite du temps antérieur est déjà le commencement du temps qui suit et qui est, avec le précédent, continu, et non pas contigu comme un indivisible l'est avec un autre indivisible. Et la preuve que le moment où le devenir atteint son terme n'est pas un temps distinct du temps précédent, mais une limite, c'est que, si l'on ajoute

ce moment au temps qu'a duré le devenir, cela ne fait pas plus de temps (263 *a*, 4-264 *a*, 6).

Nous avons donné les raisons les plus propres, tirées de la nature de la droite et du mouvement qui la parcourt, pour établir qu'un mouvement rectiligne ne peut pas en se prolongeant rester continu et, partant, infini. Voici d'autres raisons plus logiques, tirées de la considération des diverses espèces de mouvement prises en général. — Un mouvement continu, à quelque moment qu'on le prenne, tend vers son terme. Si donc le mouvement ascensionnel de A vers Γ et le mouvement inverse forment un mouvement continu, le mobile, dès qu'il part de A, va aussi vers A tout en allant vers Γ : c'est-à-dire qu'il est animé à la fois de deux mouvements contraires ; et, d'autre part, il s'éloigne de Γ avant d'y être parvenu. Pour éviter ces impossibilités, il faut que le mobile se repose en Γ ; le mouvement est donc coupé par une pause et, partant, n'est plus un. C'est là le sort commun de tous les mouvements non circulaires, en y comprenant la translation (264 *a*, 7-21). — L'argument suivant, dit Aristote, est plus général encore : cela, sans doute, parce que l'argument se fonde, non seulement sur la considération de tous les mouvements, mais encore sur l'incompatibilité, tout à fait générale, de la privation et de l'habitude. Les mouvements inverses sur une droite sont contraires entre eux, et des mouvements contraires ne peuvent appartenir en même temps à un mobile. Donc le mobile ne reçoit les deux mouvements inverses que l'un après l'autre. Mais, comme ce qui ne se meut pas d'un certain mouvement, étant pourtant apte à le recevoir, en est privé, et que cette privation est, en chaque espèce de mouvement, le repos approprié, un mobile qui revient sur lui-même est donc en repos au point de retour (264 *a*, 21-*b*, 1). — Enfin un dernier argument, plus propre et moins logique, vise spécialement l'altération. 1° Le moment où l'un des contraires a achevé de se corrompre et celui où l'autre contraire est présent ne font qu'un. Mais, si le mouvement vers le blanc et le mouvement à partir du blanc forment un seul mouvement, le moment où la corruption du non-blanc est achevée, celui où le blanc est présent, et celui où

le non-blanc reparaît de nouveau, ne font qu'un seul moment. 2° Si deux altérations inverses n'étaient pas séparées par un repos, leur limite médiane leur serait commune comme un instant l'est au passé et à l'avenir dans le temps continu : le blanc et le noir se confondraient sur cette limite (264 *b*, 1-9).

A la différence des mouvements qui impliquent retour du mobile sur lui-même, la translation circulaire est toujours une et continue et, partant, infinie. En effet le mobile se meut à partir de A et vers A d'un seul et même élan, sans pour cela recevoir à la fois des mouvements contraires. Car ce n'est pas tout mouvement allant vers un point qui est contraire à tout mouvement partant de ce point, c'est seulement une certaine espèce de tels mouvements : c'est, par exemple, un mouvement rectiligne et son inverse, tels les mouvements qui se font suivant un diamètre, attendu que les deux extrémités du diamètre, étant aussi éloignées que possible l'une de l'autre, répondent à la définition des contraires. Le mouvement circulaire échappe, pour sa part, à toute opposition ; il peut donc être continu et sans lacune. Ce qui produit la discontinuité du mouvement rectiligne, c'est que ce mouvement a toujours un terme et un commencement distincts entre eux et actuels ; au contraire, le mouvement circulaire va d'un point à ce même point. Il n'y a donc pas, sur son trajet, de point où il doive arriver pour, ensuite, s'en éloigner et où périsse sa continuité. Et, pas plus qu'il ne se compose de mouvements distincts les uns des autres comme inverses l'un de l'autre, pas plus il ne se compose d'une répétition de mouvements. Si l'on peut dire, en effet, que le mouvement circulaire va d'un point à ce même point, on peut dire, en un sens différent, qu'il va toujours vers un point autre, qu'il est toujours nouveau. Tout le monde dira, au contraire, que le mouvement qui suit une droite ou une courbe non fermée se répète et repasse plusieurs fois par les mêmes points. Or quelle est la raison qui fait qu'un mouvement de cette espèce repasse plusieurs fois par les mêmes points? Pour qu'on puisse dire qu'un mobile repasse plusieurs fois par les mêmes points ou

recommence plusieurs fois le même mouvement, il faut que le lieu, et en général le domaine de son mouvement, soit fini ; car, de la sorte, chaque trajet entre les extrémités constitue un mouvement distinct, puisqu'on ne peut identifier des mouvements contraires. Mais, quand le mobile suit un cercle, comme sur une telle ligne le commencement coïncide avec le terme (1), ou plutôt, comme tout point peut être commencement et terme, ce qui équivaut à dire qu'aucun ne l'est, il est impossible de prendre à part un certain parcours du mobile et, par conséquent, de dire que le mobile recommence ce parcours. D'autre part, il résulte de la coïncidence du commencement et du terme dans le mouvement circulaire que ce mouvement est parfait. Tandis que tout mouvement rectiligne peut être prolongé, le mouvement circulaire n'est pas susceptible d'augmentation. La distinction entre les mouvements comme repassant et ne repassant pas par les mêmes points peut faire voir en outre que les mouvements autres que le mouvement local ne sont pas moins condamnés que les translations non circulaires à ne jamais former un mouvement susceptible de rester continu en se prolongeant : altération, accroissement et décroissement, génération et corruption, chacune de ces espèces de changement comporte que le mobile passe itérativement par les termes intermédiaires entre les extrêmes, ou, dans tous les cas, par les extrêmes. De tels mouvements, puisqu'ils se répètent, ne sauraient former un mouvement continu infini. Les Physiologues se sont donc trompés en parlant d'un mouvement éternel des corps sensibles ; car ils entendaient par ce mouvement des altérations, des accroissements et des décroissements, des générations et des corruptions. Ainsi il est établi que la translation circulaire seule est un mouvement continu infini (264 *b*, 9 à la fin du chap.). — Cette infinité du mouvement, rendue possible par la continuité, implique essentiellement, remarquons-le, qu'on ne nombre pas le

(1) Idée empruntée, au moins en partie, à Alcméon ; cf. Zeller, I⁵, 490, 1 : 491, 1 (tr. fr. I, 465, 3 et 4).

mouvement. Elle n'est pas contraire aux principes de l'Aristotélisme. Mais il semble qu'on n'en puisse dire autant de l'infinité du temps, puisque le temps est essentiellement nombre. Peut-être devrait-on entendre que le temps proprement dit est toujours fini et que c'est seulement le temps en puissance, la possibilité de nombrer, qui, comme sa matière nombrable, le mouvement, est infini.

Quoi qu'il en soit, nous venons de voir que la translation circulaire est infinie. Nous allons voir qu'elle est première, et cela en raison de sa valeur ontologique. Les deux mouvements locaux simples, le circulaire et le rectiligne, sont antérieurs au mouvement composé de l'un et de l'autre. A son tour, la translation circulaire a la priorité sur la translation rectiligne. Elle est première parce qu'elle est plus simple et plus parfaite. Elle est plus parfaite : en effet la translation rectiligne n'est pas infinie, 1° parce qu'il n'y a pas de droite infinie, 2° parce que l'infini ne peut se parcourir. Etant donc finie, la translation circulaire, à moins de se prolonger par le retour du mobile sur lui-même (mais cela lui ôte l'unité) est imparfaite et périssable. Or le parfait et l'impérissable sont antérieurs à l'imparfait et au périssable, à la fois φύσει, λόγῳ et χρόνῳ (9 *déb.*-265 *a*, 24). D'ailleurs le mouvement susceptible d'éternité est forcément antérieur à tous les autres ; car les mouvements qui ne sont pas éternels supposent le repos avant eux, et le repos, privation du mouvement, c'est du mouvement qui a péri (265 *a*, 24-27). — Arrivé ici, Aristote, avant de donner de nouvelles raisons de l'antériorité de la translation circulaire, revient sur la continuité de cette translation et la déduit de la perfection de sa trajectoire. Ce n'est pas sans raison qu'il arrive que la translation circulaire est une et continue, tandis que la translation rectiligne ne l'est pas. En effet la translation rectiligne a des limites qui sont autant de lieux de repos pour le mobile, et ces limites sont sur la droite elle-même. La translation circulaire est sans limite ; car où serait sa limite ? Tout point du cercle est également point de départ, milieu et terme, ce qui fait que le mobile est toujours et n'est jamais à son point de départ et à son terme. C'est pourquoi la sphère est en repos, en même temps qu'elle se meut à un autre égard. Elle est en repos, parce qu'elle garde le même lieu. La cause de ces propriétés de la translation circulaire et de sa trajectoire, c'est qu'elles n'ont point de limites qui résident en elles. Le commencement, le milieu, le terme du cercle, rien de tout cela n'est dans le cercle. C'est le centre qui est tout cela : le commencement, parce que le cercle s'éloigne toujours également du centre ; le terme, parce que les droites les plus longues à partir du cercle sont les rayons. Or le centre n'est pas sur la ligne circulaire. Aussi le mobile ne peut-il atteindre ce point ; il n'a donc pas où se reposer, et, d'autre part, le mobile est pourtant fixe parce qu'il tourne toujours autour du centre qui ne se déplace pas (265 *a*, 27-*b*, 8). — Un nouvel argument en faveur de la priorité de la translation circulaire se tire de ce qu'elle sert de mesure aux autres mouvements. Elle sert de mesure ; car c'est le mouvement de la sphère des fixes qui, en un sens, mesure le temps même, puisque un jour et une nuit ne sont pas autre chose que la durée d'une révolution de la sphère des fixes. Or, en tout genre, c'est le primitif qui est la mesure du reste. Donc le mouvement circulaire est primitif. Réciproquement, parce qu'il est primitif, il peut être la mesure des autres mouvements (265 *b*, 8-11). — Enfin la perfection et, par conséquent, la priorité du mouvement circulaire résultent de son uniformité. En effet, sur une droite la translation n'est pas uniforme, d'abord parce qu'un mouvement forcé se ralentit en s'éloignant du point de départ, et aussi parce qu'un mouvement naturel s'accélère à mesure que le mobile approche de son lieu naturel (1). La translation circulaire ne comportant ni éloignement d'un point de départ, ni rapprochement d'un point d'arrivée, est, pour cette raison, uniforme. L'uniformité, régularité parfaite, est une marque d'excellence et une raison d'antériorité (265 *b*, 11-16). — Ajoutons que la priorité de la translation, sinon de la

(1) Seule, cette seconde raison de la non-uniformité du mouvement rectiligne est donnée par Aristote. La première est indiquée par Simplicius, *Phys.* 1317, 18-21 Diels.

translation circulaire, est attestée par les Physiologues. La Haine et l'Amitié d'Empédocle, puisque l'une sépare et que l'autre réunit, produisent des mouvements locaux ; de même l'Esprit d'Anaxagore, qui sépare. Le mouvement des atomes dans le vide qui s'ouvre devant eux, mouvement qui sert de base aux autres mouvements et en constitue la vérité, est une translation. Les raréfactions et condensations dont parlent d'autres Physiologues sont encore des mouvements locaux. Enfin ceux qui regardent l'âme comme le principe suprême du mouvement professent encore la primauté du mouvement local ; car c'est de cette sorte de mouvement que, dit-on, l'âme se meut elle-même. A ces témoignages des Physiologues celui de la langue pourrait se joindre. Car, lorsqu'on parle de se mouvoir, si on prend le mot dans son sens propre, on entend par là se déplacer selon le lieu (265 *b*, 17-266 *a*, 5). — En résumé, il a été établi jusqu'ici que le mouvement est éternel, qu'il faut, pour rendre compte de ce mouvement, un premier moteur, que le premier mouvement est la translation circulaire, que ce mouvement seul est capable d'être éternel et enfin que le premier moteur est immobile (*a*, 6 à la fin du ch.).

Au point où Aristote est parvenu, il ne lui reste plus qu'à couronner sa démonstration par le théorème important que le premier moteur immobile est au-dessus de l'étendue. L'établissement de ce théorème est l'objet principal du dernier chapitre de la *Physique*. Toutefois ce n'en est pas le seul objet. Ce chapitre s'occupe aussi, en l'intercalant entre les preuves du théorème et les conclusions qui le rappellent, de la discussion de deux objections. Nous commencerons par le développement consacré à ces objections. — La première intéresse le fond même de la dynamique d'Aristote et, d'autre part, elle amène l'auteur à indiquer la manière dont meut le moteur immobile. Aristote ignore la loi d'inertie ; il en ignore surtout la partie qui est liée à la notion de masse. Le mouvement lui apparaît donc comme incapable de subsister en dehors de l'action sans cesse renouvelée du moteur, et, pour maintenir à une masse libre une vitesse constante, ce moteur, aux yeux d'Aristote, accomplit un travail et consomme de l'énergie. Aussi le

moteur mécanique doit-il être sans cesse attaché au mû et l'accompagner dans tous les mouvements qu'il lui communique. Tirer, pousser, voiturer, faire tourner le mobile, voilà tous les divers modes de la translation, et tous impliquent le contact ininterrompu du moteur et du mobile entre eux (*Phys.* VII, 2, 243 *a*, 15-18 et 244 *b*, 1 sq.). Cependant il y a dans l'expérience un cas frappant, où le mû continue de se mouvoir après qu'il s'est séparé du moteur : il s'agit des projectiles. Serait-il donc vrai que le mû pût conserver du mouvement indépendamment du moteur et qu'un moteur mécanique pût agir sans partager tous les changements du mû ? Le fait semble être celui-ci : les projectiles se meuvent quelque temps encore et même d'un mouvement qui, dans ses limites du moins, paraît continu, après que le moteur a cessé de les toucher. Comment expliquer le fait ? On dira que le moteur, en mettant le projectile en mouvement, a mis aussi en mouvement autre chose qui touche le projectile, par exemple l'air. Mais, dès que le moteur n'agit plus sur l'air, l'air et le projectile devraient s'arrêter. Il faut dire plutôt que le moteur communique de proche en proche, à l'air par exemple, non pas seulement du mouvement, mais de la force pour mouvoir : c'est ainsi que l'aimant donne à une série de morceaux de fer la puissance d'attirer. La force motrice transmise par le moteur vient résider dans l'air ou dans l'eau et elle y persiste quelque temps. Toutefois cette force s'atténue à mesure qu'on s'éloigne du moteur, et enfin le mouvement du projectile cesse, parce qu'un moment arrive où le dernier des intermédiaires n'a plus que du mouvement sans réserve de force et, en ce sens, n'est plus qu'un mû non-moteur. Il est nécessaire d'admettre cette délégation de la force ; car il est impossible d'expliquer le mouvement d'un projectile par l'ἀντιπερίστασις. Sans doute, dans un tel mouvement, les parties du milieu déplacé passent bien de l'avant à l'arrière du mû. Seulement il y a là un effet simultané avec le mouvement du projectile, et non une cause de mouvement (1). Ainsi la continuation du mouvement

(1) Le passage διὸ ἐν ἀέρι... ὥστε καὶ παύεσθαι, 267 *a*, 15-19, que

d'un projectile s'explique par une délégation de force à des moteurs qui meuvent eux-mêmes par contact ; de sorte que le mouvement du projectile perd son apparence paradoxale. Quant à la continuité de ce mouvement, ce n'est aussi qu'une apparence. Car il est imprimé, non par un moteur unique, puisque le moteur primitif a cessé de toucher le mû, mais par une série de moteurs. Ce n'est donc pas dans la translation des projectiles qu'il faut chercher un mouvement continu. Cependant il est nécessaire qu'il y en ait un dans le monde. Or un tel mouvement suppose comme mobile un objet étendu unique et, d'autre part, un moteur unique. Si ce moteur était mû, il serait déjà un premier mobile, et, de plus, il faudrait qu'il fût mû par quelque chose, et ainsi il ne serait pas premier moteur. Comme il faut s'arrêter, le moteur du mouvement continu est nécessairement immobile. Exempt de toute participation au mouvement du mû, il meut sans peine et, dès lors, il peut mouvoir éternellement. Par une nouvelle conséquence de l'immobilité du premier moteur, le mouvement qu'il donne est seul uniforme ou, au moins, le plus uniforme de tous. Il est vrai qu'il faut aussi que la situation du mobile relativement au moteur ne change pas par le fait du mobile. Pour satisfaire à cette condition, le moteur doit siéger au centre, ou sur la périphérie du mobile ; car c'est le centre, ou la périphérie, qui commande la figure géométrique du mobile. Comme la périphérie se meut plus vite que les parties voisines du centre, puisque, dans le même temps, un point de la périphérie décrit une plus grande trajectoire ; comme ce sont les parties les plus proches du moteur qui doivent se mouvoir le plus vite, c'est donc sur la périphérie que le moteur réside, ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν (10 *déb.*-267 *b*, 9). — La seconde objection dont s'occupe Aristote est d'un moindre intérêt ou, dans tous les cas, d'une moindre difficulté. Ne serait-il pas possible qu'un moteur-mû donnât aussi bien qu'un moteur immobile un mouvement continu? Supposons que le moteur-

nous insérons dans le développement un peu plus tôt que ne fait Aristote, doit dans tous les cas être considéré comme une parenthèse.

mû meuve par lui-même, et non par une série d'intermédiaires, comme nous avons vu tout à l'heure qu'il arrive dans le cas des projectiles. Même dans cette hypothèse, on ne parviendra pas à obtenir la continuité du mouvement ; on en restera toujours à une série de mouvements consécutifs ; car, le moteur-mû étant divisible comme l'eau et l'air, il ne constituera jamais un moteur unique : au fond, on n'aura avec lui qu'une suite de moteurs. Seul, un moteur immobile peut mouvoir d'un mouvement continu, parce que, seul, il peut être vraiment unique (267 *b*, 9-17).

Il peut être vraiment unique, parce qu'il est inétendu. Nous voilà au théorème qui est l'objet principal du chapitre. Le moteur immobile meut d'un mouvement éternel, c'est-à-dire infini dans le temps. Si ce moteur a de l'étendue, il faut que ce soit une étendue finie ou une étendue infinie. Infinie, cela ne se peut, parce qu'il n'y a pas d'étendue infinie, comme on l'a démontré auparavant dans la première partie de la *Physique* (III, 5). L'étendue du moteur immobile sera-t-elle donc finie? Non, car une étendue finie ne comporte pas une force infinie, et il est impossible qu'une force finie meuve pendant un temps infini (267 *b* 19 à la fin du chap.). Pour arriver à sa conclusion finale, que le moteur immobile est inétendu, Aristote va donc démontrer successivement : 1° que nulle force finie ne peut mouvoir pendant un temps infini ; 2° que dans une étendue finie réside une force finie ; 3° qu'une étendue infinie serait forcément le siège d'une force infinie. — Aristote démontre cette dernière proposition plutôt que sa réciproque, parce que, dans ses trois arguments, il ne considère jamais, comme il importe de le faire remarquer, que des forces attachées à l'étendue. Et en effet, s'il considérait des forces sans sujet étendu, il ne pourrait évidemment pas dire, comme nous allons le voir faire tout à l'heure, qu'une force infinie mouvrait dans un temps nul, c'est-à-dire hors du temps, c'est-à-dire encore ne mouvrait pas, puisque tout mouvement est dans le temps (1). La force infinie qu'est en fait le premier moteur meut réellement ;

(1) *Phys.* VI, 4, 235 *a*, 11 : ... ἅπασα κίνησις ἐν χρόνῳ...

elle agit naturellement, bien que surnaturelle ; or elle meut pendant un temps infini. Telle est la thèse d'Aristote. Donc c'est seulement une force inhérente à l'étendue, qui ne peut être infinie sans mouvoir avec une vitesse infinie. C'est sans doute que la vraie force infinie n'est pas composée de parties. Et le fait est que, en elle-même, aux yeux d'Aristote, la force n'est pas divisible : nous avons vu qu'un effet, dynamique en tant que dynamique, ne se décompose pas en parties, ni sa cause non plus. Ainsi c'est seulement dans l'hypothèse où la force serait fonction de l'étendue qu'on pourrait la diviser, et c'est dans cette hypothèse qu'Aristote argumente au passage qui nous occupe. Au reste, il ne soupçonne pas sans doute combien le lien entre l'étendue et l'énergie est extensible, en raison de ce que l'on peut diminuer autant qu'on veut l'élément masse au profit de l'élément vitesse. Il est vrai qu'Aristote pourrait toujours soutenir que c'est seulement à un point de vue mathématique et abstrait que le rapport entre l'énergie et l'étendue où elle réside est inassignable. — Étant donc bien entendu qu'il s'agit de forces toujours fonctions de l'étendue, voici le premier argument d'Aristote : nulle force finie ne peut mouvoir pendant un temps infini. Supposons qu'un moteur A meuve un mobile B pendant un temps infini Γ. Prenons une partie Δ du moteur A ; elle mouvra une partie E du mobile B pendant un temps Z qui sera fini, car il est impossible d'admettre qu'une force moindre mouvra autant de temps qu'une force infinie (1). Mais, en ajoutant les parties Δ et E à elles-mêmes, je reconstituerai les touts finis A et B, et jamais, au contraire, le temps infini Γ. Donc une force finie ne meut que pendant un temps fini. — Le second point à démontrer, c'est qu'une étendue finie ne peut contenir une force infinie. Posons d'abord qu'une force plus grande produit dans le même temps plus d'effet qu'une moindre, qu'il s'agisse d'une altération, du lancement d'un projectile etc., et qu'une force infinie produit plus d'effet

(1) Même si, comme en l'espèce, on essaie de compenser la diminution de la force par celle du mobile ; car il faudrait que la diminution du mobile allât jusqu'à l'infini.

dans le même temps qu'une force finie quelconque. Posons ensuite que le temps employé par une force infinie pour produire un mouvement ne peut être qu'un temps assignable, attendu qu'il n'y a point de mouvement hors du temps. Cela posé, soient A le temps qu'exige une force infinie pour accomplir son effet, et AB le temps plus long qu'exige une force finie pour accomplir le sien. En ajoutant cette force à elle-même, on constituera une force d'une intensité suffisante pour accomplir le même effet que la force infinie, et dans le même temps A. Comme cela est absurde, il est donc impossible qu'aucune étendue finie possède une force infinie. — En troisième et dernier lieu, Aristote démontre que, s'il y avait une étendue infinie, elle posséderait une force infinie. Il remarque d'abord qu'une force plus grande peut résider dans une étendue moindre que celle qui sert de base à une force plus petite. Ajoutons qu'il sous-entend, pour simplifier, que les forces dont il parle sont également distribuées entre tous les points de leurs sujets étendus. Ces conditions établies, la démonstration est double. 1° Soit une étendue infinie AB, dont la partie BΓ possède une force qui, pour mouvoir Δ, exige un temps EZ. Admettons qu'une force double exige moitié moins de temps pour produire le même effet qu'une force égale à l'unité. La force possédée par le double de BΓ mouvra Δ dans un temps ZΘ, moitié de EZ. Et ainsi de suite. Mais jamais je n'épuiserai l'étendue AB, et, d'autre part, le temps exigé pour la production de l'effet diminuera sans terme d'une façon inversement proportionnelle à l'accroissement de la force. Donc la force inhérente à AB est plus grande qu'une force finie quelconque, et, de plus, exige pour produire l'effet un temps moindre que ne ferait une force finie quelconque, c'est-à-dire que, pour cette double raison, la force inhérente à AB est infinie. 2° Plus simplement, si la force inhérente à une étendue infinie était finie, en prenant une force de même espèce, c'est-à-dire altérante, ou locomotrice, etc., on mesurerait cette force, autrement dit on l'épuiserait. Mais cela est absurde : il faut que la force en question soit infinie, puisqu'il est impossible d'épuiser une étendue infinie et que la force réside partout

dans cette étendue. Ainsi une force infinie ne saurait être attachée à une étendue. Donc, de même qu'il est immobile, le premier moteur est inétendu. C'est là le dernier mot de la *Physique*, et il nous fait décidément sortir du domaine de la nature.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

LE MONDE

Après avoir achevé la théorie générale du mouvement et de ses causes prochaines, après avoir rattaché cette théorie à la philosophie première, Aristote passe à l'étude détaillée des êtres naturels. Cette étude se divise en trois parties : l'étude du ciel, qui vient d'abord, est suivie de celle des êtres générables et corruptibles. Mais celle-ci comporte deux subdivisions : l'une est consacrée aux choses qui ne vivent pas, l'autre a pour objet les vivants. L'étude des êtres vivants commence par celle de l'âme, et c'est seulement après le Περὶ ψυχῆς que viennent les traités de biologie proprement dite. A cette différence près qu'Aristote donne place dans ce livre à des recherches plus spécialisées que celles dont se compose sa théorie générale du mouvement, le Π. ψυχῆς joue dans l'étude des êtres vivants un rôle parfaitement analogue à celui de la Φυσικὴ ἀκρόασις dans l'étude des êtres naturels en général. Il s'agit en effet, dans le Π. ψυχῆς, d'indiquer les principes des activités vitales de chaque degré, et, par le moyen d'une activité supérieure qui s'ajoute aux autres activités vitales comme leur couronnement, de rattacher la théorie des êtres vivants à la métaphysique. Car, de même qu'il y a une cause motrice qui, tout en produisant des effets naturels, n'est plus naturelle, de même il y a une âme qui n'appartient plus à la nature. Pour suivre exactement le plan d'Aristote, nous devrions donc exposer la théorie de l'âme avant de nous occuper de la biologie. Toutefois il n'y aura sans doute nul

inconvénient, après avoir reconnu ce qu'il y a d'artificiel dans cette manière de procéder, à réunir l'étude des êtres vivants avec celle des êtres inorganiques, pour passer ensuite seulement à l'étude de l'âme. Aussi bien sommes-nous obligés de nous contenter d'indications rapides relativement aux vues d'Aristote sur ces deux classes d'êtres, de même d'ailleurs qu'en ce qui concerne la théorie du ciel.

Aristote divise le monde en deux régions d'inégale étendue et d'inégale excellence. Sur la terre et autour de la terre se passent la génération et la corruption. C'est là l'endroit qu'on a appelé, après Aristote, le monde sublunaire et que lui-même désigne par les mots κάτω σελήνης (*Meteor.* I, 4, *fin*). Au-dessus de la lune, ἄνω καὶ μέχρι σελήνης (*ibid.* 3, 340 *b*, 6), s'étend une région immensément plus vaste, où les phénomènes présentent une tout autre régularité et où les vicissitudes de la génération et de la corruption n'existent pas (1). Nous nous occuperons d'abord de ce monde sidéral.

Le premier point qui doive appeler l'attention est celui de savoir quelle est la nature substantielle des êtres de ce monde supra-lunaire. La question est d'ailleurs pour Aristote autrement compliquée qu'elle ne l'est pour un moderne. En effet les substances sensibles éternelles ne sont pas seulement des corps : ce sont des êtres animés. Nous avons donc à nous demander, d'une part, quel est le corps dont ces substances sont faites, et ce qu'il faut penser de l'âme qui les informe. — Pour déterminer l'essence du corps dont les astres sont faits et même, plus généralement, pour déterminer l'essence des éléments dont toutes choses sont faites, Aristote, dans les chapitres 2 et 3 du livre I du *De caelo*, procède d'une manière entièrement déductive. La nature, dit-il, est un principe interne de mouvement, et tous les corps naturels sont mobiles. D'autre part, il ne peut manquer d'y avoir correspondance entre les mouvements simples et les corps simples : un corps simple doit se mouvoir d'un mouvement simple et, inversement, un

(1) Voir Zeller, p. 466 et n. 2, où des textes sont cités.

mouvement simple requiert un corps simple. On peut donc partir de la considération des mouvements pour déterminer le nombre et l'essence des corps simples. Or il n'y a que deux sortes de mouvements simples : le circulaire et le rectiligne. Comme le mouvement circulaire est le plus parfait des mouvements, il doit donc servir à définir le plus parfait des corps simples. Par conséquent, les astres sont faits d'un élément que sa nature meut du mouvement circulaire (1). Cet élément, dont le mouvement, en même temps que circulaire, est éternel, s'appelle l'éther (2). De même que la translation circulaire n'admet en elle aucune contrariété, de même l'éther n'a pas de contraire. Déjà exempt de génération et de corruption parce qu'il doit être le sujet d'un mouvement éternel, il l'est encore comme n'ayant pas de contraire ; car la génération suppose, au moins par l'altération qu'elle implique, le passage d'un contraire à l'autre. Toujours au même titre, l'éther est non seulement inaltérable, mais aussi soustrait à l'accroissement et au décroissement (*ibid.* 270 *a*, 13). Bref l'éther n'admet pas d'autre changement ni mouvement que la translation circulaire, à laquelle il est destiné à servir de sujet adéquat. C'est pourquoi il mérite d'être appelé divin (3). — Cela, bien entendu, ne signifie nullement que l'éther soit en lui-même autre chose qu'un corps et qu'il recèle des puissances supérieures à celles qui peuvent appartenir à un corps. Nous venons de voir qu'il a une nature. Plus parfaite que celle des autres éléments, cette nature est pourtant du même ordre, et elle n'est pas motrice à un autre titre que les natures des corps graves et des corps légers. Mais l'éther n'est que la matière des êtres sidéraux. Nous som-

(1) *De caelo* I, 2, 269 *a*, 5 : ... ἀναγκαῖον εἶναί τι σῶμα ἁπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ [αὑτοῦ Prantl] φύσιν. Voir *ibid.* 268 *b*, 13-19, 26-269 *a*, 9 ; 269 *b*, 2-6 ; 3, 270 *b*, 26, jusqu'à la fin du chap.

(2) αἰθήρ, dont l'étymologie serait, d'après Aristote, ἀεὶ θεῖν (courir toujours) et non pas αἴθειν (brûler), car l'éther n'a rien de commun avec le feu ; cf. *ibid.* 3, 270 *a*, 4-25. Voir Zeller, p. 437, n. 5 et 6.

(3) *Meteor.* I, 3, 339 *b*, 25 : τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θέον ἅμα θεῖόν τι τὴν φύσιν...

mes portés à considérer les astres comme des points géométriques. C'est une erreur : ce sont des êtres animés qui ont une vie, ζωή, et même une activité pratique, πρᾶξις (*De caelo* II, 12, 292 *a*, 18), et tellement même qu'il faut les considérer comme des êtres beaucoup plus divins que l'homme (*Eth. Nic.* VI, 7, 1141 *a*, 34). Aussi le ciel, animé et doué comme tel d'un principe de mouvement, jouit-il éternellement de la vie la plus excellente et la mieux faite pour se suffire à elle-même (1). Il n'est donc pas douteux qu'il y ait dans le monde sidéral pour informer l'éther, simple corps comme les autres éléments, des âmes et même des âmes très parfaites. — Toutefois, quand nous voulons aller au delà de ces indications générales, nous rencontrons chez Aristote un assez grand nombre d'obscurités et d'incertitudes. On sait que les astres, selon Aristote, sont attachés à des sphères, et que ces sphères sont corporelles (2). Mais Aristote ne nous dit pas si l'âme appartient à l'astre ou à la sphère, ou si chacune des deux choses a une âme. Comme l'astre est fixé sur la sphère et que c'est celle-ci seule qui se meut, comme d'ailleurs Aristote dit positivement, nous venons de le voir, que le ciel est animé, il est hors de doute que la sphère a une âme. Peut-être l'astre n'en a-t-il pas d'autre et participe-t-il seulement à celle-là, comme l'œil par exemple participe à l'âme sensitive de l'homme. — Mais, cette première difficulté écartée, il s'en présente aussitôt une seconde qui est plus grave et dont l'examen nous fait passer de la question de la substance des êtres sidéraux à celle de leur mouvement. Le corps de l'astre et de la sphère est fait d'éther, et l'éther a une nature. Quels sont donc respectivement le rôle de la nature de l'éther et celui de chaque âme sidérale dans le mouvement d'une sphère ? Lorsqu'il s'agit d'un animal terrestre, son âme le meut autrement que ne feraient les natures de la terre, de l'eau et du feu : elle meut souvent contre ces

(1) *De caelo* II, 2, 285 *a*, 29 : ... ὁ δ'οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν... I, 9, 279 *a*, 20 : ... ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα.

(2) *Ibid.* II, 12, 293 *a*, 7 : ... ἑκάστη δὲ σφαῖρα σῶμά τι τυγχάνει ὄν.

natures. Une sphère sidérale ne peut se mouvoir que circulairement, et deux principes moteurs immanents semblent de trop. La seule ressource est de dire, avec Alexandre (1), que la nature n'est ici que puissance par rapport à l'âme, et que celle-ci est seule le principe vraiment actuel du mouvement, du moins au point de vue de l'immanence.

Il s'en faut de beaucoup cependant que le mouvement des sphères ne soulève pas de difficulté plus troublante que celle-ci. On sait que, pour Aristote, le moteur des sphères est, en fin de compte, un moteur immobile. Faut-il entendre qu'il y a, outre le premier moteur immobile, d'autres moteurs qui, comme lui, ne se mouvraient absolument pas, même par accident, et qu'un tel moteur serait attaché à chaque sphère ? Malgré la peine qu'on éprouve, lorsqu'on admet ainsi 56 moteurs transcendants, à comprendre comment il n'y a pourtant qu'un seul d'entre eux, celui du premier ciel, qui mérite pleinement le titre de Dieu, c'est pourtant peut-être à cette interprétation qu'il faut s'en tenir. En effet elle a été classique chez les commentateurs d'Aristote, et, si Alexandre, dans le passage que nous avons cité, ne nous indique pas très clairement comment les moteurs secondaires reçoivent du premier leur achèvement et leur bien, peut-être trouverait-on plus de lumière dans cet endroit du VIII[e] livre de la *Physique* (259 *b*, 28), où Aristote distingue les moteurs immobiles, accidentellement mus par eux-mêmes, et les moteurs immobiles, accidentellement mus par un autre ou par d'autres moteurs. On comprendrait que ce mouvement accidentel, dont ne peuvent s'affranchir les 55 moteurs subordonnés, moteurs dont chacun est plus esclave à mesure qu'il est plus inférieur, pût suffire à hiérarchiser les moteurs en question par rapport à Dieu et entre eux. Et cela expliquerait que, dans le même chapitre de la *Physique* (259 *a*, 12), Aris-

(1) Ou le Pseudo-Alexandre, *Metaph.* 706, 31-707, 1 Hayd., 682, 4-10 Bonitz, surtout : ... ἔχουσιν ἀπὸ μὲν τῆς φύσεως αἱ σφαῖραι τὴν αὐτοφυᾶ καὶ ἀβίαστον καὶ κατ' αὐτὸ τὸ εἶδος ἐπιτηδειότητα πρὸς τὸ κινεῖσθαι, ἀπὸ δὲ τῆς ψυχῆς τὴν μεταβατικὴν ἐνέργειαν, πρὸς ἣν πεφύκασι διὰ τὴν φύσιν.

tote ait écrit cette affirmation décidée, dont on ne trouve pas l'équivalent au 8e chapitre du livre Λ de la *Métaphysique* : ἱκανὸν δὲ καὶ ἕν (1).

Quittons maintenant le monde sidéral pour passer au monde sublunaire. Deux caractères très généraux de ce monde inférieur doivent d'abord être signalés. Le premier est que la part du changement et même du désordre y est considérablement plus grande que dans le monde sidéral. Aristote avait été vivement frappé de la régularité des mouvements célestes : témoin le passage du IIe livre de la *Physique* (4, 196 *b*, 2) où il reproche à Démocrite d'avoir regardé le ciel comme s'étant constitué au hasard, alors que, au contraire, on voit bien, dit Aristote, qu'il y a du hasard ailleurs, tandis que manifestement il n'y en a aucun dans les événements du ciel. Si les moteurs célestes sont des êtres spirituels, cela n'entraîne nullement qu'il y ait de la contingence dans leur manière d'agir. Leur manière d'agir est parfaitement simple, et elle consiste à actualiser dans le mobile la seule puissance que ce mobile enveloppe, celle de se mouvoir localement, et encore de la seule translation circulaire. Il ne faut donc redouter ou chercher aucune indétermination dans les phénomènes sidéraux (2).

(1) Zeller, il est vrai, adopte une autre interprétation (p. 456, n. 1). Selon lui, les moteurs des sphères ne sont pas autre chose que leurs âmes. — Mais, d'une part, les moteurs des sphères seraient alors mus accidentellement par eux-mêmes, et nous venons de voir qu'Aristote paraît bien penser que les moteurs des sphères subordonnées ne sont mus accidentellement que par autre chose. D'autre part, et surtout, si les moteurs étaient des âmes, celui du premier ciel serait aussi une âme : ou du moins, à supposer que, en raison de son excellence propre, on fût autorisé à lui faire un sort spécial et à le regarder comme seul transcendant parmi les moteurs, le premier ciel ne devrait pas avoir, outre ce moteur, une âme et Aristote ne devrait pas parler, pour le premier ciel, d'une existence bienheureuse distincte de celle de Dieu (cf. Zeller, p. 464, n. 4). Malgré la simplification et la clarté que l'interprétation de Zeller introduirait dans la doctrine des moteurs, il semble donc malaisé de l'admettre et l'interprétation classique reste comme la plus probable.

(2) Voir G. Rodier, *Sur la cohérence de la morale stoïcienne*, Année philos. 1904 (XV, 1905), p. 3. — Aristote appelle ὕλη τοπικὴ cette unique puissance qui subsiste encore dans les êtres sidéraux ; cf. *Metaph*. H, 1, 1042 *b*, 5-7.

Au contraire les phénomènes sublunaires admettent beaucoup d'indétermination, et c'est à eux que songe Aristote lorsqu'il écrit la phrase célèbre : ἐν δὲ τούτοις (*sc*. τοῖς αἰσθητοῖς) πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις (*Metaph*. Γ, 5, 1010 *a*, 3). Non seulement il y a dans une chose physique terrestre une grande part de matière, c'est-à-dire un grand nombre de possibilités diverses, ce qui rend les phénomènes physiques terrestres extrêmement compliqués ; chaque possibilité est encore plus ou moins limitée par la concurrence de la possibilité opposée, tellement même que parfois, la possibilité négative se développant au détriment de l'autre, au lieu du résultat normal et attendu c'est un monstre qui est produit. En un mot, le déterminisme est si relâché dans le monde sublunaire que ce n'est plus de nécessité qu'il y faut parler, mais seulement d'une constance approchée, de ce ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, si différent de ce que sera plus tard pour les Stoïciens l'ordre absolument déterminé de la nature (1). Fussent-ils absolument réguliers d'ailleurs, les phénomènes terrestres resteraient toujours beaucoup plus changeants que les phénomènes célestes. La translation suivant les contraires dans le lieu, l'altération, l'accroissement et le décroissement, exclus par la nature de l'éther, sont, par contre, impliqués dans la nature des éléments inférieurs ; et, par dessus tous ces mouvements, les choses sublunaires supposent encore la génération et la corruption. Ici ce ne sont plus les événements ou phénomènes seuls qui sont en jeu : ce sont les substances mêmes. Les substances du monde sublunaire naissent et périssent ; elles sont, par définition, des substances sensibles périssables. — Le second caractère très général qu'il faut relever au sujet des choses d'ici-bas, c'est que, tandis que dans le monde sidéral il n'y a, même parmi les substances sensibles, que des êtres animés, il y a sur la terre un

(1) Les textes sont réunis dans Waitz, *Org*. I, 378 et 405 (ad 25 *b*, 14 et 32 *b*, 19). Cf. en outre Bonitz, *Metaph*. II, p. 288 (*ad* 1026 *b*, 24). Voir aussi *supra*, p. 240, n. 1.

grand nombre de choses sans âme. Il y a d'abord celles qui n'ont pas d'unité par elles-mêmes, celles qui ne sont que des agrégats (1) et parmi lesquelles il faut évidemment compter les choses artificielles, puisque leur unité est extrinsèque. Il y a ensuite les choses qui ont une nature. Celles-ci ont une véritable unité, et les choses qui les possèdent sont des êtres ; même, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (p. 300), le principe interne qui les informe et les meut n'est pas sans analogie avec une âme. Toutefois non seulement une nature diffère de l'âme sensitive déjà consciente ; elle diffère encore de l'âme végétative dont l'action est autrement souple et compliquée. Force est donc de distinguer parmi les choses et, qui plus est, parmi les êtres terrestres, entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas. Cette distinction va même servir de cadre à ce qui nous reste à dire sur la théorie aristotélicienne du monde terrestre.

Les choses inanimées se divisent en deux groupes : d'une part, les éléments ou corps simples et, de l'autre, les mixtes. — Nous avons tout à l'heure indiqué la méthode dont Aristote se sert dans le *De caelo* pour déduire les éléments. Cette méthode s'applique, bien entendu, aux éléments terrestres comme à l'éther. Des deux mouvements simples, le circulaire et le rectiligne, le premier réclame comme sujet et caractérise l'éther. Le mouvement rectiligne requiert et sert à déterminer les autres éléments. A la différence du mouvement circulaire qui n'admet point en lui de contrariété, le mouvement rectiligne se définit par deux contraires, le haut et le bas, c'est-à-dire la périphérie de la sphère du monde et le centre de cette sphère (*De caelo* I, 3, 270 *a*, 17 ; 2, 269 *a*, 14 et IV, 4, 312 *a*, 7). Ce qui se meut vers le haut, c'est-à-dire en s'éloignant du centre, c'est le léger ; ce qui se meut vers le bas ou le centre, c'est le grave. Il y a donc dans le monde sublunaire deux éléments fondamentaux : l'un, le grave, n'est autre que la terre, qui est

(1) *σωροί*. Voir les textes indiqués par Bonitz, *Metaph.* II, 357 (*ad* Z, 16, 1040 *b*, 9), particulièrement Z, 19, 1041 *b*, 11 sq. ; H, 4, 1044 *a*, 4 sq. ; 6, 1045 *a*, 8-10.

au centre du monde ; l'autre, le léger, est le feu (*De caelo*, IV, 2, 308 *b*, 13). Mais, entre le grave et le léger absolus, il fallait un grave et un léger relatifs. Il y a donc dans le monde deux éléments secondaires : l'eau, relativement lourde, et l'air, relativement léger (1). Ces déterminations de gravité et de légèreté sont d'ailleurs si purement qualitatives, quoique tirées de la considération du mouvement local, elles sont si étrangères à toute idée de quantité, que, l'air étant léger par rapport à l'eau bien que pesant en lui-même ou par rapport au feu, un corps qui contient de l'air sera, par rapport à l'eau, d'autant plus léger qu'il contiendra plus d'air, fût-ce sous un même volume (*De caelo*, IV, 3-5) (2). — Mais il y a une autre méthode pour établir les quatre éléments terrestres. Cette méthode, moins générale que la précédente et applicable seulement dans le monde sublunaire, consiste à partir des données du plus fondamental des sens, le toucher, et des qualités les plus fondamentales parmi celles que le toucher nous révèle, en faisant abstraction toutefois de la légèreté et de la pesanteur. Les qualités tactiles fondamentales, une fois cette élimination faite, sont le chaud et le froid, le sec et l'humide (*De gen. et corr.* II, 2, 330 *a*, 24). Les autres qualités se ramènent à celles-là : tels le mou, qui dépend de l'humide, et le dur, qui dépend de la sécheresse (*ibid.*, 329 *b*, 32, 330 *a*, 8). Les qualités fondamentales sont donc au nombre de quatre. Pour avoir les éléments il suffit de combiner ces qualités deux à deux, en écartant sur les six combinaisons possibles les deux qui associeraient les contraires, c'est-à-dire des termes incompatibles. Il reste le chaud et le sec, ou le feu ; le chaud et l'humide, ou l'air ; le froid et l'humide, ou l'eau ; le froid et le sec, ou la terre (*ibid.*, II, 3 *déb.*). Il n'y a pas au-dessous des éléments une substance con-

(1) *De caelo* IV, 4, 312 *a*, 7 : ... *τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον δύο ἐστίν· καὶ γὰρ οἱ τόποι δύο, τὸ μέσον καὶ τὸ ἔσχατον. ἔστι δὲ δή τι καὶ τὸ μεταξὺ τούτων, ὃ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν λέγεται θάτερον* ... *διὰ τοῦτο ἔστι τι καὶ ἄλλο βαρὺ καὶ κοῦφον, οἷον ὕδωρ καὶ ἀήρ*... 5, 312 *a*, 28 : *ἐπεὶ δ'ἐστὶν ἓν μόνον* [le feu] *ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει καὶ ἓν* [la terre] *ὃ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινί.*

(2) Voir Zeller, p. 440 en bas.

crète plus simple, dans laquelle ils puissent se résoudre et dont ils proviendraient tous (*ibid.*, II, 5, 332 *a*, 26). Ils ne peuvent que se transformer les uns dans les autres : ce qui est rendu possible par le fait que chaque élément a au moins une qualité opposée à l'une des qualités de chaque autre élément (*ibid.*, II, 4, 331 *a*, 13) et parce que les qualités se divisent en actives, le chaud et le froid, et passives, le sec et l'humide (*Meteor.*, IV, 1 *déb.*). De cette façon la destruction d'un élément est, du même coup, la naissance d'un autre et réciproquement, la matière se conservant sous le passage des formes (*De gen. et corr.*, I, 3) (1).

Les éléments ne tombent jamais à l'état de pureté sous l'observation (*ibid.*, II, 3, 330 *b*, 21) et, dans tous les cas, ces éléments ne sont pas les seuls corps du monde terrestre : au-dessus d'eux sont les mixtes. Aristote, dans sa théorie de la mixtion (*De gen. et corr.*, I, 10), montre la même tendance hiérarchique qui lui fait affirmer en thèse générale que la forme est autre que ses conditions, la forme de la syllabe par exemple, autre que les lettres (*Metaph.*, H, 3, 1043 *b*, 5-14), et la même préoccupation de la qualité qui inspire sa théorie de l'altération. La mixtion n'est pas un mélange mécanique où subsisteraient dans leur nature première les éléments juxtaposés, comme si on avait mêlé de l'orge et du blé. Les éléments mêlés ne subsistent qu'en puissance ; leurs formes s'altèrent réciproquement et une forme nouvelle prend naissance. En un mot la mixtion, pour Aristote, est ce que nous appelons une combinaison chimique, à condition toutefois qu'on ne limite pas cette notion de combinaison par des réserves d'atomiste.

Les éléments et les mixtes sont, au point de vue de la substance, comme les deux moments du monde inanimé selon Aristote. Nous ne pouvons songer à poursuivre dans le détail l'explication des divers mixtes reconnus par Aristote, pas plus que, nous plaçant au point de vue des mouvements et non plus de la substance, nous ne pouvons lui demander comment procèdent, selon lui, dans leurs spécifications dernières les mouvements locaux, les altérations, les générations et les destructions. C'est surtout dans les *Météorologiques*, dont le 4e et dernier livre, assez différent des autres, a pour objet propre, non plus les phénomènes qui se passent autour de la terre, mais les phénomènes qui s'accomplissent sur la terre et à l'intérieur de la terre, qu'il faudrait chercher la physique spéciale d'Aristote, celle où il s'efforce de suivre les faits et de les serrer de près. Tout ce qu'il convient de faire, c'est de signaler la différence assez marquée qui sépare cette physique spéciale des spéculations générales de l'auteur. D'une part, quoique la dialectique n'en soit pas absente, l'expérience y occupe une grande place, et, d'un autre côté, les causes auxquelles l'explication des phénomènes est demandée sont souvent moins des causes formelles et finales que des causes motrices et matérielles. Il y a là, en dehors de la philosophie, c'est-à-dire en dehors des recherches conduites par la méthode notionnelle, les rudiments, confus sans doute et obscurs et erronés, mais en revanche déjà très abondants, d'une physique expérimentale (1).

(1) Surtout 318 *a*, 23 : ... τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθοράν...

Avec les mixtes nous sommes parvenus au degré le plus élevé du monde terrestre inanimé. Nous passons ensuite au monde des vivants. Ce n'est pas dans ce domaine, comme on sait, que le génie d'Aristote a le moins brillé. Souvent des biologistes de profession ont célébré l'étendue des connaissances d'Aristote et la profondeur de ses vues. Certaines parties de l'*Histoire des animaux* et surtout les traités des *Parties des animaux* et de la *Génération des animaux* sont rangés par ces biologistes au nombre des ouvrages qui font le plus d'honneur à l'esprit humain (2).

Résumons d'abord la conception aristotélicienne de la vie. « Parmi les corps naturels, dit Aristote, les uns ont et les autres n'ont pas la vie. Nous appelons vie le fait de se

(1) Voir G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque* (1891), p. 124-127. Cf. aussi plus haut, p. 79 et p. 259.

(2) Voir, par exemple, G. Pouchet, *La biologie aristotélique* (1885).

nourrir, de s'accroître et de décroître par soi-même » (1). Comme l'accroissement n'est possible que par l'assimilation des aliments, c'est donc le fait de se nourrir qui est le caractère le plus élémentaire et le plus indispensable du vivant. « On ne dirait pas mieux aujourd'hui, écrit M. Pouchet (2)... Aristote y reconnaît [*dans la nutritivité*] aussi bien que nous le phénomène fondamental de la vie. » Toutefois il faut tâcher de ne pas se méprendre. Si la nutrition est dans l'être vivant quelque chose de très caractéristique et de très indispensable, elle ne constitue pas pourtant le fond et le secret de la vie. La nutrition en effet, aux yeux d'Aristote, n'est pas, pour parler le langage moderne, un simple phénomène physico-chimique. Certains ont pensé, dit-il (*De an.* II, 4, 416 *a*, 9), que le feu explique le fait de la nutrition, et lui-même ne se fait pas faute d'appeler la digestion une coction (πέψις) et d'invoquer pour en rendre compte une chaleur, déjà spéciale il est vrai, la chaleur animale (3). Cela n'empêche pas que le feu, bien loin de suffire à l'explication, n'est ici qu'une cause adjuvante (συναίτιον) et que la cause véritable est l'âme. Et comme Aristote, ainsi que nous avons eu occasion de l'indiquer ailleurs (p. 314), n'a pas songé à conserver le mécanisme en le subordonnant aux autres causes, l'âme intervient dans la fonction élémentaire de la vie tout autrement que l'idée directrice de Claude Bernard : on peut être sûr qu'elle joue le rôle d'une cause efficiente. Il faut donc, à vrai dire, définir un vivant non pas un être qui se nourrit, mais un être animé, et chercher le principe de la vie dans l'âme : ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή (*De an.* II, 4, 415 *b*, 8). Ainsi Aristote est, en matière de théorie de la vie, ce qu'on appelle un animiste. A plus forte raison est-il, comme d'ailleurs dans toute sa physique, un finaliste décidé. L'origine d'un vivant, comme on sait, doit toujours être cherchée, d'après

(1) *De an.* II, 1, 412 *a*, 13 : τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ'οὐκ ἔχει · ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ [ou δι' αὐτοῦ] τροφήν καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Cf. 2, 413 *a*, 20 sqq.
(2) *Op. cit.*, p. 24.
(3) Pour les textes, cf. Bonitz, *Ind.* 591 *a*, 17.

Aristote, dans un autre vivant de même espèce qui a imprimé au germe un mouvement régulier et concerté tel que peut le donner une activité finale (cf. p. ex. *Metaph.* Λ, 7, 1072 *b*, 30 et *De gen. an.*, II, 1, 733 *b*, 23-734 *b*, 19). Il n'y a d'exception que pour un petit nombre d'êtres inférieurs qui peuvent, par génération spontanée, naître de la pourriture (*ibid.*, III, 11, 762 *a*, 8). La théorie de la formation des vivants au moyen d'une réunion accidentelle d'organes et de la survivance des plus aptes, enseignée par Empédocle, est réfutée dans tout un chapitre de la *Physique* (II, 8). Enfin qu'est-ce qu'un corps qui a la vie en puissance, c'est-à-dire considéré à part de l'âme qui est sa forme et son acte? C'est un corps organique, autrement dit un corps dans lequel l'âme a tous les instruments qui lui sont nécessaires pour exercer ses fonctions (*De an.* II, 1, 412 *a*, 27-*b*, 5). La nature apporte d'ailleurs le plus grand soin et la plus grande sagesse à pourvoir ainsi les âmes des instruments les mieux faits pour favoriser leurs actions : à l'éléphant, qui devait vivre dans l'eau autant que dans l'air, elle a donné une trompe pour rendre la respiration facile ; à chaque espèce d'oiseaux elle a donné un bec approprié au genre de nourriture requis, etc. (1).

Quoi qu'il faille penser de cette profonde théorie de la vie, Aristote, en abordant les parties moins métaphysiques de sa biologie, a rencontré nombre d'idées dont la valeur est unanimement reconnue. L'une des plus remarquables est sa distinction des *homéomères* et des *anhoméomères* (*De part. an.*, II, 1). Les homéomères sont ces parties des vivants qu'on peut diviser en parties de même espèce, tandis que les anhoméomères se résolvent en parties dissemblables entre elles. Parmi les homéomères, on peut citer les vaisseaux, le sang, la chair, les ongles, les poils, la graisse, etc. Les anhoméomères sont au contraire des parties telles que le visage ou la main. La distinction d'Aristote revient donc à peu près à celle que nous faisons entre les tissus et les organes, et on comprend tout de suite que la portée en est immense. De même que, en essayant de

(1) Cf. Zeller, p. 488, n. 3 et p. 493, n. 2.

déterminer les fonctions universelles de la vie, Aristote faisait déjà de la physiologie générale, de même, par la distinction qui nous occupe et par les développements étendus qu'il y consacre, il fondait l'anatomie générale (1). — D'un autre côté, Aristote créait aussi l'anatomie et la physiologie comparées. Il a fait dans sa métaphysique le plus grand usage de l'idée d'analogie, c'est-à-dire de l'idée de la ressemblance résultant d'une identité de rapports et non d'une identité générique. Dans sa biologie il a introduit la même idée féconde, et il s'est plu à démêler dans les êtres les plus divers les analogies de fonctions et d'organes. L'instinct des animaux est l'analogue de notre art. Quand le cœur ou les poumons font défaut, ils sont remplacés par des organes analogues. Les animaux dépourvus de sang possèdent un liquide analogue. Les cartilages dans les poissons, les carapaces chez d'autres animaux sont les analogues du squelette des animaux supérieurs. Les poils des quadrupèdes sont les analogues des plumes des oiseaux. La racine de la plante est l'analogue de la bouche de l'animal, etc. Ayant ainsi saisi dans la nature vivante les éléments communs et les éléments analogues, Aristote est disposé à voir dans l'ensemble de cette nature une unité de plan. Il n'y a pas pour lui de filiation entre les diverses formes vivantes : manifestement il est un partisan résolu de la fixité et presque de l'éternité des espèces. Mais les diverses formes vivantes lui paraissent les degrés d'une seule et même hiérarchie. La nature, dit-il, passe graduellement des êtres inanimés aux êtres animés et parmi ceux-ci de la plante à l'animal. La plante paraît inanimée si on la compare à l'animal, et toutefois il y a des êtres dont nous ne saurions dire au juste s'ils sont des plantes ou des animaux : les huîtres, quand on les compare aux animaux capables de se déplacer, sont presque des végétaux. Le plus haut terme de la hiérarchie, celui dont tous les autres ne sont que des ébauches, et auquel il faut se reporter

(1) Sur les parties anhoméomères de l'organisme, cf. Bonitz, *Ind.* 510 *b*, 34. — La portée de cette distinction est bien marquée par Pouchet, *op. cit.*, p. 35.

pour juger tous les autres, ce terme supérieur, c'est l'homme (1).

Nous savons que le véritable ouvrage d'Aristote sur les plantes est perdu (cf. p. 41). C'est donc seulement dans ses autres traités que nous trouvons, incidemment indiquées, ses opinions sur les végétaux. Ce qui caractérise les plantes, c'est que, tout en possédant les fonctions élémentaires de la vie, celles de se nourrir et de se reproduire, elles ne possèdent que celles-là, ou, en d'autres termes, n'ont qu'une âme végétative. Aussi leur essence est-elle douée d'une faible unité, leurs fonctions et leurs organes sont-ils peu différenciés, le plan de leur constitution, imparfait. Il y a des animaux inférieurs qu'on peut couper en plusieurs morceaux sans empêcher la vie de persister dans les morceaux : c'est que ces animaux ressemblent à une pluralité d'animaux juxtaposés et qu'ils ont en puissance plusieurs âmes. Cette manière d'être, exceptionnelle dans le règne animal, est au contraire constante chez les plantes. Le sommeil et la veille ne sont point chez elles différenciés ; les plantes vivent dans un sommeil perpétuel. Les fonctions et les organes sexuels sont chez elles réunis dans le même individu ; et en effet il n'y avait pas lieu à une différenciation plus grande, puisque la plante a exercé toute son activité et atteint tout son but, lorsqu'elle s'est reproduite. D'une manière générale, les organes de la plante sont simples, et la finalité naturelle, qui n'y est pas méconnaissable, ne s'y déploie pourtant pas avec la même précision que chez les animaux. Le plan de la structure de la plante est l'inverse de celui de l'animal, puisqu'elle a les racines, c'est-à-dire la bouche située vers le bas, disposition qui donne la plus mauvaise place à l'un des plus excellents entre les organes. Ajoutons enfin que les plantes sont surtout faites de terre, le plus inférieur des éléments (2).

L'animal se définit par la possession de l'âme sensitive. Il n'y a point d'animal qui n'ait au moins le toucher, et un grand nombre d'animaux, au-dessous de l'homme, se dis-

(1) Voir, sur ces divers points, Zeller, p. 501-505.
(2) *Ibid.*, p. 509-512.

tinguent déjà par des manifestations mentales assez élevées. Au lieu de se nourrir et de se reproduire simplement comme la plante, l'animal sent et parfois imagine, ce qui entraîne dans sa vie une énorme complication. A cette vie supérieure répond une plus grande variété et une plus grande délicatesse dans les tissus et les organes. Le plus important des tissus animaux est la chair. Il est le plus important, parce qu'il est l'organe du tact, ce fondement de la vie animale. Quant aux organes, le principal est le cœur, ou ce qui en tient lieu. Le cœur, qui contient le *pneuma* source de la chaleur animale et siège immédiat de l'âme, est le centre de l'organisme animal. Aussi est-il le premier organe qui apparaisse dans l'embryon (1) et, quand il est mis hors de service, la mort s'ensuit immédiatement. C'est à lui que la sensation aboutit et c'est de lui que le mouvement part. Il a d'ailleurs une autre fonction encore, qui n'est guère moins capitale : c'est d'élaborer le sang, cette nourriture définitive de l'animal. Le cerveau, dont Platon s'était exagéré l'importance, a seulement pour fonction, ainsi que les poumons, de rafraîchir le sang. Les organes digestifs, c'est-à-dire l'estomac, aidé d'ailleurs chez certains animaux par les intestins dont le rôle ordinaire est cependant d'éliminer les résidus de la digestion, préparent la matière de laquelle le cœur tirera le sang. Cette matière va de l'estomac au cœur par quelques-unes des veines. D'autres portent le sang du cœur dans les différentes parties du corps. Aristote n'a d'ailleurs pas l'idée de la circulation proprement dite. Le squelette sert principalement à la locomotion. Sauf chez les animaux inférieurs, tels que les huîtres et les zoophytes, les sexes sont différenciés. Le mâle est l'être parfait : il joue le rôle de la forme dans la génération et transmet l'âme, surtout l'âme sensitive. La femelle est l'animal imparfait qui a subi un arrêt de développement : elle joue dans la génération le rôle de la matière. Les deux liquides séminaux, à savoir la semence et les menstrues ou ce qui en tient lieu, sont l'un et l'autre

(1) Aristote avait étudié le développement du poulet dans l'œuf, *An. hist.* VI, 3 (jusqu'à 562 *a*, 20).

des produits très élaborés de la nutrition. Ils ne diffèrent qu'en degré : le liquide mâle complètement achevé est acte, le liquide femelle demeuré imparfait est puissance. La production des sexes dans la génération s'explique par le fait que, si le liquide mâle est en état d'accomplir toute sa fonction, c'est un être parfait ou mâle qui est engendré, tandis que c'est une femelle qui est produite dans le cas contraire (1).

Le nombre des espèces animales étudiées par Aristote a été considérable par rapport aux circonstances dans lesquelles il se trouvait. Il y a dans l'*Histoire des animaux* 400 espèces qu'on a pu identifier. Aristote avait donc dans ses observations la base étendue et solide d'une classification. Sa classification ou ses classifications ne sont pas, à vrai dire, poussées très loin puisqu'elles s'arrêtent à la délimitation des groupes principaux, à quelque chose comme nos types ou nos classes. Mais, dans ces termes, elles peuvent, d'après M. Pouchet, soutenir la comparaison avec le *Systema naturae* de Linné, et encore faut-il ajouter, à l'avantage des classifications d'Aristote, qu'elles visent à être naturelles. Suivant le même naturaliste, les trois caractères sur lesquels se fondent les divisions d'Aristote sont des meilleurs et valent ceux que nous invoquons aujourd'hui. Ces caractères sont : la présence ou l'absence de sang ; le milieu qu'habite l'animal ; son mode de reproduction. Le plus grand défaut des classifications aristotéliciennes, c'est qu'elles sont plusieurs et qu'elles ne s'accordent pas toujours entre elles. Celui qu'on peut ensuite leur reprocher, c'est que les divers groupes distingués par Aristote ne sont pas toujours conçus de façon à représenter les degrés de perfection que son esprit essentiellement hiérarchique s'est plu d'autre part à signaler dans le règne animal (2).

(1) Voir Zeller, p. 513-533.

(2) Pouchet, *op. cit.*, p. 121 sqq. ; il expose, p. 122-125 deux classifications d'Aristote qui sont d'ailleurs en partie concordantes. Cf. aussi Zeller, p. 559-561. Celui-ci, p. 561-563, insiste principalement sur le second défaut des classifications aristotéliciennes.

Le traité *De la génération et de la corruption* finit sur une grande idée essentiellement aristotélicienne, qui se retrouve aussi très souvent dans les ouvrages de biologie et qui est faite pour leur servir de couronnement naturel : les êtres terrestres, inanimés ou animés, sont sujets à la génération et à la corruption. Tous les individus naissent et meurent. Cependant ces êtres qui passent ne laissent pas d'imiter à leur façon l'éternité des choses du ciel. Les choses et les phénomènes du domaine inorganique forment des cycles, dont celui de la pluie et des nuages fournit excellemment le type, et ces cycles sont éternels. De même, parmi les êtres animés, chaque plante et chaque animal meurent ; mais ils produisent un autre être pareil à eux et ainsi, par la perpétuité de l'espèce, ils participent eux aussi à l'éternité (1).

(1) *De gen. et corr.* II, 11, et surtout à partir de 338 *b*, 1 : εἰ γὰρ τὸ κύκλῳ κινούμενον ἀεί τι κινεῖ, ἀνάγκη καὶ τούτων κύκλῳ εἶναι τὴν κίνησιν, οἷον τῆς ἄνω φορᾶς οὔσης κύκλῳ ὁ ἥλιος ὡδί, ἐπεὶ δ'< οὗτος > οὕτως, αἱ ὧραι διὰ τοῦτο κύκλῳ γίνονται καὶ ἀνακάμπτουσιν, τούτων δ'οὕτω γινομένων πάλιν τὰ ὑπὸ τούτων. τί οὖν δή ποτε τὰ μὲν οὕτω φαίνεται, οἷον ὕδατα καὶ ἀὴρ κύκλῳ γινόμενα, καὶ εἰ μὲν νέφος ἔσται, δεῖ ὗσαι, καὶ εἰ ὕσει γε, δεῖ καὶ νέφος εἶναι, ἄνθρωποι δὲ καὶ ζῷα οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὑτούς, ὥστε πάλιν γίνεσθαι τὸν αὐτόν... εἰς εὐθὺ δὲ ἔοικεν εἶναι αὕτη ἡ γένεσις. Qu'elle comporte ou non la réversibilité, la continuité de la génération ne peut être d'ailleurs que spécifique et non individuelle ou numérique dans les choses dont la nature est périssable. *De an.* II, 4, 415 *a*, 26 : φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται · πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. *De gen. anim.* II, 1, 731 *b*, 24-732 *a*, 1. Cf. Zeller, p. 511, n. 2.

VINGTIÈME LEÇON

L'AME

L'idée de hiérarchie qui inspire toute la philosophie d'Aristote est particulièrement présente dans sa théorie de l'âme, et en même temps cette idée, dans la théorie de l'âme comme ailleurs, est pourtant tenue en échec d'une façon plus ou moins manifeste par une idée toute différente, que l'idée de hiérarchie avait précisément pour destination de remplacer. Les Physiologues, même en y comprenant les Éléates jusqu'à Mélissus inclusivement (1), et même en y comprenant Anaxagore (2), n'avaient soupçonné que bien faiblement qu'on pouvait trouver de la réalité dans la pensée et comment il fallait définir cette réalité. L'existence et la nature de cette réalité, c'est la philosophie du concept qui les découvre. Elle en découvre du moins la face objective, c'est-à-dire que, si Socrate et Platon ne songent pas à définir la pensée par la conscience comme le fera Descartes, s'ils ne s'avisent pas qu'il n'y a pas de pensée sans sujet, ces deux philosophes aperçoivent lumineusement que les objets de la pensée sont d'une autre essence que les choses dont s'occupent les Physiologues. Les objets de la pensée sont incorporels, ou, selon le langage qu'Aristote emploie pour rendre l'opinion de Platon,

(1) Car le fragm. 16 de Mullach (*Vorsokr.* ² ch. 20, B 9, p. 148, 19) paraît n'être qu'une induction de Simplicius.

(2) Son νοῦς n'est en effet que « la plus subtile et la plus pure des choses », fr. 6 Mullach (*Vorsokr.* ² ch. 46, B 12, p. 318, 13).

« les Idées ne sont pas dans le lieu » (1). Aristote ne se fait pas une notion moins forte de cette nouvelle sorte de réalité : la forme, chez lui, est aussi supérieure à la quantité que l'Idée platonicienne. Mais la nouvelle sorte de réalité n'avait pas remplacé pour Platon l'ancienne réalité des Physiologues ; il en avait seulement fait un ordre à part de l'ancien qu'il laissait subsister. Aristote est plus loin encore que Platon, s'il se peut, de réduire toute réalité à celle des objets de la pensée. Pourtant il met en jeu, pour remplacer la transcendance platonicienne, une notion, à lui propre, qui n'aurait pu se développer complètement que dans l'hypothèse d'un monisme idéaliste. On ne hiérarchise bien que des termes homogènes, homogènes du moins sous le rapport où on les considère quand on en fait une hiérarchie. Pour que la hiérarchie des matières et des formes suffît véritablement à expliquer ce que d'autres doctrines expliquaient ou tendaient à expliquer par la juxtaposition de réalités d'ordres divers, il aurait fallu que les matières et les formes fussent seulement les degrés divers d'une seule et même réalité. Autrement la notion de hiérarchie n'est plus à sa place, ou au moins elle n'y est pas partout dans le système ; car à l'une des extrémités, sous le nom de matière, la réalité telle que l'entendaient les Physiologues se pose en elle-même et, à l'autre extrémité, la forme s'isole elle aussi. Dans toute la théorie de l'âme d'Aristote, nous allons voir l'idée de hiérarchie résoudre une foule de difficultés, et, en même temps, des difficultés dernières demeurer insolubles, parce que ce qu'Aristote veut demander à cette idée, c'est, au bout du compte, de concilier des réalités hétérogènes, parce qu'il est demeuré dualiste. Aristote n'a jamais essayé d'absorber l'étendue ou la quantité dans la nouvelle réalité qu'avait découverte la philosophie conceptuelle ; il ne s'est pas demandé si l'étendue elle-même ne pouvait pas devenir un objet intelligible, ou plutôt, quand il a rencontré la

(1) *Phys.* IV, 2, 209 *b*, 33 : Πλάτωνι μέντοι λεκτέον... διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη... III, 4, 203 *a*, 9 : ... μηδέ που εἶναι αὐτάς [sc. τὰς ἰδέας]...

question (1), il l'a résolue négativement. La matière a fini par rester pour lui en dehors de la forme, en dépit de la vigueur avec laquelle il a su ramener à de simples différences de degré nombre d'oppositions moyennes.

Parcourons maintenant les principaux points de la théorie aristotélicienne de l'âme.

Platon avait considéré l'âme comme une réalité séparable du corps, et corrélativement il avait reconnu au corps une existence propre. En cela il avait suivi les Pythagoriciens, ces premiers défenseurs du dualisme spiritualiste, qui sans doute d'ailleurs n'avaient pas pu se faire de l'existence spirituelle une notion bien nette et bien approfondie. Quoi qu'il en soit et quelles qu'aient été leurs raisons, ils avaient professé très résolument la séparation des corps et des âmes. Aristote, qui pourtant sait beaucoup mieux ce qu'est l'existence spirituelle, ne se lasse pas d'élever des objections contre le dualisme violent des Pythagoriciens et même de Platon. Il ne comprend pas comment on peut s'imaginer qu'une âme quelconque peut venir résider dans un corps quelconque. Cette conception familière aux mythes pythagoriciens revient à peu près au langage d'un homme qui prétendrait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes (2). C'est d'une tout autre façon, quant à lui, qu'il a défini l'âme. Il ne veut pas sans doute qu'elle soit l'harmonie du corps ; car l'harmonie ou l'assemblage des parties est quelque chose de postérieur et de subordonné (*De an.* I, 4 *déb.*-408 *a*, 28). Mais l'âme est l'entéléchie première d'un corps organique qui a la vie en puissance (3). Un corps qui a la vie en puissance ou un corps organique, c'est la même chose : c'est un corps qui

(1) Au livre Z de la *Métaphysique*, 10, 1035 *b*, 33-1036 *a*, 12 ; cf. 11, 1036 *b*, 4-7.

(2) *De an.* I, 3, 407 *b*, 12 jusqu'à la fin du ch., dont voici les dernières lignes : παραπλήσιον δὲ λέγουσιν [*sc.* οἱ πυθαγορικοὶ μῦθοι, *b*, 22] ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

(3) *Ibid.* II, 1. La définition de l'âme est énoncée 412 *a*, 27 : ... ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.

a tout ce qu'il faut pour servir aux fonctions de l'âme, qui a tout ce qu'il faut, non pas seulement au point de vue anatomique comme un cadavre exempt de lésions, mais encore au point de vue physiologique. C'est la machine prête à fonctionner, en tant qu'on fait abstraction en elle de la condition la plus haute qui lui donne l'aptitude à fonctionner. Cette aptitude à fonctionner est précisément ce qu'Aristote appelle l'entéléchie première du corps. Nous avons vu (p. 326) que l'acte a plusieurs degrés. Le premier ou le plus bas est celui où la fonction va d'elle-même passer à l'acte plein, pourvu que rien d'extérieur ne l'en empêche. C'est en un mot l'habitude à laquelle il ne manque que l'exercice ou usage. Telle est l'âme, puisque l'âme n'exerce pas toujours ses fonctions, témoin l'âme animale pendant le sommeil. Ainsi l'âme a pour matière un corps organique et elle n'est pas l'acte le plus élevé de ce corps. Mais ces déterminations, quelque importantes qu'elles soient, ne sont pourtant que secondaires par rapport à l'idée principale de la définition : l'âme est la forme du corps. Avec cette idée tout s'éclaire, semble-t-il, touchant la nature de l'âme et, d'autre part, touchant l'union de l'âme et ses rapports avec le corps. Lorsque Platon dit que l'âme est un mouvement qui se meut soi-même, ou Xénocrate, qu'elle est un nombre qui se meut soi-même, ces définitions sont sans doute d'une métaphysique plus avancée que l'âme matérielle, quoique subtile, de Démocrite, ou même que l'âme des Pythagoriciens. Cependant il subsiste peut-être encore au fond des conceptions de Platon et de Xénocrate quelque trace de matérialisme. Au contraire la définition aristotélicienne rompt tout-à-fait avec le matérialisme. Une forme n'est à aucun degré une chose matérielle : l'âme n'est plus aucunement un corps dans un corps. De Platon et d'Aristote, c'est certainement celui-ci qui se fait la notion la moins épaisse, la notion la plus idéaliste de l'âme. Quant à la question des rapports de l'âme avec le corps et, en général, de l'union de l'âme et du corps, elle est résolue de la façon la plus victorieuse. L'âme partage les affections du corps, comme toute forme partage les affections de sa matière ; elle ne fait qu'un avec

le corps, comme toute forme avec sa matière, puisque aussi bien la matière la plus prochaine et la forme sont une seule et même chose, sauf que l'une est puissance et l'autre, acte (1). Le retour aux âmes séparées chez les Alexandrins, dans la Scolastique et chez Descartes, marquera certainement un recul : et de plus il donnera lieu, dans la Scolastique, à une incohérence, puisque les philosophes de l'École persisteront à donner à l'âme le titre de forme du corps. Mais, si victorieuse que soit ici, entre les mains d'Aristote, l'idée de hiérarchie, on sent bien que les difficultés ultimes ne sont pas résolues. Il est posé, il n'est pas démontré que la forme est apte à unir l'indéfinie multiplicité de l'étendue qui se retrouve toujours au fond de la matière ; Aristote ne fait rien pour montrer que l'étendue ne serait pas pensable, n'aurait pas de réalité concevable, par conséquent, si elle ne tombait sous les prises de la forme, démonstration qui impliquerait la non-existence de l'étendue en elle-même. D'autre part, nous verrons qu'un moment vient où Aristote éprouve l'irrésistible besoin de rompre les liens de l'âme, ou d'une partie de l'âme, avec cette étendue indomptée, qui morcèle et individualise obstinément tout ce qui tombe en elle.

Le problème de l'unité de l'âme en elle-même et de la diversité de ses fonctions ne sort pas du domaine de la forme. Aussi, dans ce domaine homogène, l'idée de hiérarchie s'applique-t-elle pleinement et fournit-elle à Aristote une doctrine entièrement rationnelle et satisfaisante, sauf une réserve unique relativement à l'âme intellective, parce que les autres âmes, tout en étant des formes, sont pourtant autre chose que des formes pures et qu'elles sont des formes attachées à la matière. Aristote admet trois âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme raisonnable ou intellective. Ces trois âmes ne sont pas pour lui trois entités séparées et superposées. Ce sont trois degrés d'une même hiérarchie, dans laquelle les termes inférieurs peuvent exister seuls, mais où les termes supérieurs supposent

(1) *Metaph*. H, 6, 1045 *b*, 17 : ἔστι δ'... ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ.

ce qui est au-dessous d'eux. De même, dans la question, à peine différente, des fonctions de l'âme, Platon avait séparé d'une façon matérielle, matérielle au moins indirectement, une âme concupiscible, une âme irascible et une âme raisonnable. Aristote ne voit dans les fonctions psychiques que les manifestations hiérarchisées, et au besoin, à chaque degré de la hiérarchie, les manifestations coordonnées, d'une seule et même âme (*De an.* III, 9, 432 *a*, 22). — Nous avons désormais à rendre compte sommairement de ses opinions sur ces fonctions diverses. Nous disons sur ces fonctions diverses, plutôt que sur ces âmes diverses. Car, après ce que nous avons dit dans la leçon précédente, nous n'aurions rien d'essentiel à ajouter sur l'âme végétative, et nous avons surtout à nous occuper des fonctions diverses de l'âme animale. Cependant il y a quelque analogie entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible et nous verrons que, péripatétiquement parlant, ce n'est pas sans difficulté qu'on décide s'il y a là une diversité de fonctions, ou quelque chose de plus. Parlons donc pour le moment d'une diversité de fonctions. Comment Aristote classe-t-il par grands groupes les fonctions de l'âme? Il dit que, selon l'opinion commune, l'âme est caractérisée par deux fonctions principales : la pensée et la production du mouvement local. Sans doute cette classification ne saurait embrasser la fonction de l'âme nutritive, et sans doute aussi elle ne s'applique même pas à toute âme animale, puisque certains animaux sentent, sans se déplacer (1). Cependant, lorsqu'il s'agit de l'âme humaine ou de l'âme des animaux supérieurs, cette manière de classer les fonctions psychiques semble bien être prise à son compte par Aristote (2). La manière dont Aristote envisage le plaisir prouve, croyons-nous, qu'il serait peu disposé à faire de ce que nous appelons les faits affectifs les manifestations

(1) Ils sont dits μόνιμα. Cf. G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, II, p. 197 sq. ; 566 en bas ; 527 sq. ; 153.

(2) *De an.* III, 9 *deb.* : ... ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν... Cf. 3 *déb.* et I, 2, 403 *b*, 25 : τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.

d'une fonction susceptible d'être placée sur le même pied que les deux précédentes. Nous considérerons donc la classification d'Aristote comme bipartite, et nous parlerons d'abord de la pensée ensuite de la production du mouvement.

La pensée offre plusieurs degrés hiérarchiques, dont le plus inférieur est la sensation. Qu'est-ce que la sensation? La formule connue, qu'elle est l'acte commun de la sensibilité et du sensible, ou mieux que l'acte de la sensibilité et du sensible est un seul et même acte, est, ou peu s'en faut, une définition de la sensation. Seulement il importe de bien comprendre cette formule. Le sensible se prend en plusieurs sens. Il y a d'une part les sensibles propres, tels que la couleur et le son, et, de l'autre, les sensibles communs : mouvement, repos, nombre, figure, grandeur ; il y a même les sensibles par accident, par exemple que cette chose blanche est le fils de Diarès. Précisément parce qu'ils n'ont rien de commun avec autre chose, les sensibles propres sont toujours sentis sans erreur, tandis que l'erreur est possible sur les sensibles communs, et surtout sur les sensibles par accident (*De an.* II, 6). Dans la définition de la sensation, c'est, bien entendu, le sensible propre qui est principalement pris en considération. A cette distinction dans les sensibles répondent des distinctions dans la sensibilité. Il y a, notamment, d'un côté des sens spéciaux, la vue, l'ouïe, etc. et un *sens commun*, fond indifférencié de la sensibilité. Pour définir la sensation c'est surtout aux sens spéciaux qu'il faut songer. Mais ce qu'il importe au plus haut point et ce qu'il est le moins facile de comprendre, c'est la signification exacte des mots *acte commun*, ou *acte unique* de la sensibilité et du sensible. Il va de soi que cela ne signifie pas une coopération quelconque des deux termes dans une œuvre vaguement indiquée. Les mots doivent être pris dans leur sens précis et technique. Cela est d'ailleurs loin de suffire ; car il reste à savoir comment l'acte des deux termes est commun, si c'est parce que l'un d'eux, la sensibilité sans doute, n'a pas de nature propre et n'est qu'un accident du sensible ; ou si les deux termes sont bien réels l'un et l'autre et aboutissent, chacun par un

développement, en quelque sorte parallèle, de ses puissances, à un acte qui est pareil à celui de l'autre ; ou bien enfin si la sensibilité et le sensible ne sont séparément que des puissances et, à vrai dire, des abstractions dont la sensation, en les réunissant dans un état unique, fait une réalité et un acte. — A la vérité, la pensée d'Aristote oscille entre les trois conceptions. D'une part, il proteste contre l'opinion commune, qui voit dans la sensation une altération du sensitif : si c'est une altération, dit-il, c'est une altération d'un nouveau genre, ἀλλοίωσίς τις ; car elle ne change pas la nature de l'altéré, elle ne fait que le rendre plus lui-même en actualisant ses puissances propres. — Mais Aristote est bien loin de pousser jusqu'au bout cette conception paralléliste ; il est bien loin de se représenter l'action du sensible sur les sens comme une simple occasion de la sensation. La vérité est tout au contraire que le sensible actualise la sensibilité par une action parfaitement réelle. La sensation est dans la sensibilité comme le mouvement est dans le mobile : il y a, comme nous dirions en langage moderne, une action transitive du sensible sur la sensibilité. Et la sensibilité est si bien subordonnée au sensible que, en faisant disparaître la première, on ne supprime pas le dernier, tandis que la disparition du sensible entraîne celle de la sensation (2). La sensation, de ce point de vue, apparaît bien comme la peinture d'un dehors dans un dedans, ou comme l'impression d'un cachet sur la cire. Parfois Aristote ne semble même pas très éloigné de comparer la réception d'une sensation à celle d'un aliment.

(1) *De an.* II, 4, 415 *b*, 24 ; 5, 416 *b*, 34 ; 417 *a*, 30-*b*, 7 : cette altération est un passage ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν γραμματικήν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ ἐνεργεῖν... θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὑτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. Cf. Rodier, *op. cit.*, p. 256, p. 257 et surtout p. 258 sq. et 260 (*ad* 417 *b*, 16-19).

(2) *De sensu*, 2, 438 *b*, 22 : τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἐνεργεῖν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν. *De an.* III, 2, 426 *a*, 2 : εἰ δή ἐστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ, ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐν τῇ κατὰ δύναμιν εἶναι · ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται... *Cat.* 7, 7 *b*, 36 : τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν, ἡ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ.

Seulement, dit-il, la sensibilité, au lieu de recevoir tout le sensible, matière et forme, en reçoit la forme sans la matière (1). — A côté de cette théorie paralléliste et de cette théorie transitiviste, Aristote paraît bien en ébaucher une troisième. Dans la définition même de la sensation, il dit que l'acte de la sensibilité et celui du sensible n'ont pas la même quiddité, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς (*De an.* III, 2, 425 *b*, 27) ; et il accuse fortement la différence des deux actes, l'un étant, par exemple, résonance, ψόφος ou ψόφησις, et l'autre, audition, ἀκοή ou ἄκουσις (*De an.* III, 2, 426 *a*, 8-26). Mais il ajoute au même endroit que ces deux actes sont simultanés et corrélatifs. Or on sait combien est étroite pour Aristote la solidarité ontologique des corrélatifs. D'ailleurs, si les deux actes diffèrent par la quiddité, ils sont donc un numériquement et matériellement. Autant dire presque qu'ils sont l'acte d'une seule et même substance. Nous sommes donc ici en présence d'une sorte de théorie de l'identité. La sensibilité et le sensible, pris à part, seraient des puissances qui viendraient s'actualiser dans un moment synthétique et hiérarchiquement supérieur, la sensation. Voilà encore une fois à l'œuvre l'idée de hiérarchie, et la voilà encore une fois condamnée à ne pas lever toute la difficulté à propos de laquelle on l'invoque, parce que ce sont deux ordres, deux mondes qu'elle aurait à réunir et non deux degrés d'une même réalité. Aristote, dans sa théorie de la sensation, ne parvient pas, malgré ses velléités, à sortir du dualisme et du transitivisme.

Le nombre des sensibles propres détermine celui des sens spéciaux. A l'exception du toucher, qui est moins un sens qu'un agrégat de sens et porte sur plusieurs qualités, qui ont d'ailleurs pour caractère commun de ne pouvoir être appréciées qu'au contact, chaque sens porte sur une qualité unique, ou plutôt sur un couple de deux contraires entre lesquels il est comme une moyenne (μεσότης), ce qui

(1) *De an.* II, 12 *déb.* : ... ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός... Cf. III, 12, 434 *b*, 14-22 ; II, 12, 424 *a*, 32-*b*, 3.

lui permet de pâtir par l'action des extrêmes et de les apprécier ; ce qui fait aussi qu'il ne peut supporter, sans dommage pour lui, qu'une action modérée (*De an.* II, 11, 424 *a*, 2 ; 12, 424 *a*, 28). Le nombre des couples ou des sortes de couples de qualités sensibles est tel qu'il y a cinq sens spéciaux et qu'il ne peut y en avoir davantage (*ibid.* II, 6, 418 *a*, 11 ; III, 1 *déb.*). Le plus élevé, celui qu'il faudrait, par conséquent, étudier comme type, est la vue (1). On voit à plein, à propos de ce sens, un fait caractéristique qui se retrouvera, bien que moins manifeste, dans tous les autres, à savoir qu'il faut, pour que la sensation se produise, un milieu interposé entre ce qui sent et le sensible. Le sens commun, dont nous parlerons tout à l'heure, réside dans le πνεῦμα, contenu lui-même dans le cœur (2) ; de plus chaque sens spécial a un organe ou sensorium propre : l'œil, l'oreille, etc., qui sont d'ailleurs en communication avec le sensorium central. Or, pour qu'il y ait sensation, il faut, comme on le voit manifestement dans la vision, que le sensible ne touche pas immédiatement le sensorium. Les objets colorés n'agissent sur l'œil qu'à travers un intermédiaire, un milieu, le diaphane, sorte de puissance qui se trouve dans l'air et dans l'eau (3). De même l'ouïe réclame un milieu que les commentateurs appellent le διηχές, et l'odorat un autre milieu qu'ils appellent le δίοσμον. Le goût doit partager à cet égard le sort du toucher. Pour ce dernier, Aristote s'attache à démontrer qu'il exige, lui aussi, un

(1) *Ibid.* III, 3, 429 *a*, 2 : ... ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι...
(2) Voir Rodier, *op. cit.*, *ad* II, 12, 424 *a*, 24 sq. (II, p. 332-334).
(3) *De an.* II, 7 et principalement 418 *b*, 4-13, 26-419 *a*, 1. Sur le diaphane et sur la théorie des couleurs, voir Rodier, *op. cit.*, p. 281 sq. : « Le visible, c'est la couleur. Mais, pour être vue, la couleur doit agir sur le diaphane, et sur le diaphane éclairé. Par lui-même, le diaphane, véhicule de la couleur, est invisible et incolore. Cependant on peut dire, en un sens, qu'il a pour couleur la lumière et que son acte, la lumière, est visible. » La lumière, c'est l'acte du diaphane indéterminé ; les couleurs, ce sont les diaphanes déterminés qui résident dans les corps et qui se rapprochent plus ou moins du blanc ou du noir, selon qu'ils renferment plus ou moins de feu ou de terre, de l'élément brillant ou de l'élément obscur.

milieu, et que ce milieu c'est la chair, instrument du toucher sans doute, mais non à titre de sensorium. Toute la différence avec les autres sens est qu'ici le milieu fait partie du sentant lui-même (*De an.* II, 11, 422 *b*, 34-423 *b*, 26).

Sous les sens spéciaux, il y a un sens commun qui a trois fonctions : sentir les sensibles communs ; constituer par son indifférenciation l'unité du sensitif, ou, comme nous dirions, de l'esprit percevant à travers la diversité des sens et des sensations spécialisés ; enfin procurer au sentant la conscience de sa sensation. Cette dernière fonction est particulièrement intéressante. Elle ne peut pas relever de chaque sens spécial comme spécial ; car un tel sens est tout entier absorbé par la sensation de son sensible propre et c'est pourquoi, dans le *De somno*, Aristote a dit que ce n'est pas par la vue qu'on voit qu'on voit. Mais, dans le *De anima*, il dit au contraire que c'est la vue qui nous donne le sentiment que nous voyons (1). Il n'y a pas contradiction. C'est que chaque sens spécialisé plonge par ses racines dans le sens commun : par ces racines, il n'est plus spécial, il est quelque chose du fond même de la sensibilité. Maintenant, pourquoi ce fond commun de la sensibilité nous donne-t-il, outre la sensation, la conscience de la sensation ou, selon l'expression des commentateurs, car Aristote n'a pas ici de mot technique, la συναίσθησις ? C'est qu'il ne devient pas tout entier la forme sensible. Le sens se sent donc accessoirement lui-même (2) ; et, s'il avait son objet en lui-même comme l'intellect a en soi les universaux (3), il serait sensation de la sensation. Aris-

(1) *De somno*, 2, 455 *a*. 12 sqq. et surtout 15 : .. ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις [sc. ταῖς αἰσθήσεσι], ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεται · οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ... *De an.* III, 2 *déb.* : de deux choses l'une, ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ ἢ ἑτέρᾳ [sc. αἰσθήσει] ; or il faut nécessairement que ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως (αὐτή τις ἔσται αὑτῆς 425 *b*, 16), car la seconde hypothèse aurait pour conséquence la régression à l'infini.
(2) *Metaph.* Λ, 9, 1074 *b*, 35 : φαίνεται δ' αἰεὶ ἄλλου... ἡ αἴσθησις..., ἑαυτῆς δ' ἐν παρέργῳ.
(3) *Ibid.* 1075 *a*, 3 : οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ,

tote est au fond si réaliste qu'il exprime, comme on voit, dans les termes les plus exprès l'idée que la conscience est encore une sensation ou perception, une connaissance de la connaissance (1). On peut dire que ici, encore une fois, intervient l'idée de hiérarchie pour expliquer l'unité des faits; il est remarquable seulement que l'unité est demandée, non pas au terme supérieur, mais au terme inférieur de la hiérarchie.

Après les sens, Aristote étudie les facultés imaginatives et les opérations intellectuelles les plus inférieures. C'est toujours l'idée de hiérarchie qui l'inspire, la sensation étant avant et sans doute pour l'imagination, et celle-ci étant sûrement en vue de l'intellect. Seulement ici, jusqu'à ce qu'il soit question de la fonction la plus élevée de l'intellect, cette idée est parfaitement dans son rôle, puisque nous sommes en présence d'une série de termes homogènes. — Ni dans le *De anima*, ni dans le *De sensu*, Aristote ne dit un mot de la mémoire, à laquelle il a consacré un petit traité à part. C'est que la mémoire, en tant que reproductive, ne se distingue pas pour Aristote de l'imagination. Elle ne s'en distingue que par deux caractères. D'une part, elle est la possession de l'image, en tant que celle-ci est considérée comme la copie de ce dont elle est l'image, et, d'un autre côté, elle enveloppe la conception du passé et la reconnaissance (2). Mais ces caractères paraissent bien dériver de l'intelligence, encore qu'Aristote attribue la mémoire à beaucoup d'animaux, sinon à tous (3). Il y a, dans tous les cas, à côté de la mémoire, une fonction qui est proprement humaine, la remémoration, ἀνάμνησις.

ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. *a*, 10 : οὕτως δ'ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις... Cf. *De an.* III, 4, 430 *a*, 3.

(1) Sur le sens commun, voir Rodier, *op. cit.*, II, p. 265-268 (*ad De an.* II, 6, 418 *a*, 18).

(2) *De mem.* 1, *fin* : ... φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις... 449 *a*, 22 : δεῖ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγειν, ὅτι πρότερον ἤκουσεν ἢ ᾔσθετο ἢ ἐνόησεν.

(3) Cf. Bonitz, *Metaph.* II, p. 38 (*ad* 980 *a*, 28). — Il est à croire qu'Aristote emploie souvent μνήμη pour φαντασία, par exemple quand il parle de plusieurs μνῆμαι qui fusionnent pour constituer ἐμπειρία μία (*An. post.* II, 19, 100 *a*, 5).

Aristote l'analyse avec soin et montre à ce propos comment l'homme emploie, pour retrouver ses souvenirs, ce que nous appelons les lois de l'association. Aristote connaît les trois lois de ressemblance, contraste et contiguité (1). — Sous le nom de mémoire, ou sous son nom propre, l'imagination est la faculté de l'âme immédiatement supérieure à la sensation. L'imagination est une sensation affaiblie, ou encore elle est une sensation dépouillée de sa matière, c'est-à-dire sans doute affranchie de la condition d'être *hic et nunc*, ou, autrement dit, dépendante de tel sensible; et on voit comment elle constitue un progrès et un élargissement considérables pour la vie de l'âme. Si l'on considère le côté physique du phénomène, il faut dire que l'imagination consiste en une trace laissée dans les sensoria par la sensation, ou plutôt encore dans un mouvement qui se continue après la sensation. Mais Alexandre fait justement observer que ce n'est pas là pour Aristote toute l'imagination, qu'elle est aussi quelque chose de mental et d'actif, à savoir l'acte de la faculté imaginative elle-même (2). Quelle que soit d'ailleurs la part de formalité et d'activité que puisse recéler l'imagination, elle est passive par rapport à la fonction la plus élémentaire de l'intelligence proprement dite. Aristote marque avec force ce degré de sa hiérarchie. Cette fonction élémentaire, l'ὑπόληψις, qui répond à peu près à ce que nous appelons jugement, atteint déjà l'universel et, d'autre part, comporte vérité et erreur, deux choses au-dessous desquelles l'imagination demeure. De l'ὑπόληψις se différencie à peine la δόξα. Au-dessus de l'une et de l'autre sont la prudence, φρόνησις, et la science (3).

Nous voilà parvenus à l'intellect, ou du moins à l'intellect discursif. Mais, avant de nous occuper de l'âme intellective en elle-même, nous devons nous placer un

(1) *De mem.* 2, et surtout 451 *b*, 18 : ... τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ συνέγγυς.

(2) Voir Rodier, *op. cit.*, II, 428-430 et Alexandre, *De an.* 68, 12-30 Br.

(3) *Ibid.* II, 403 sq. (*ad* 427 *b*, 15). Cf. aussi 494-497.

moment à un point de vue plus historique et moins descriptif que nous n'avons fait jusqu'à présent, et essayer d'indiquer quelle est, selon Aristote, l'évolution de la connaissance. Il va de soi qu'Aristote ne distingue pas entre l'histoire psychologique de la pensée et ce que Fichte en appellerait l'histoire pragmatique, et qu'il s'attache surtout à ce qui intéresse la théorie de la connaissance. Toutefois, de quelque façon qu'on l'entende, la connaissance a pour Aristote une évolution, qui est distincte de l'analyse statique à laquelle nous nous sommes livrés avec lui en traitant de la logique. Pour Aristote toute connaissance commence avec l'expérience ou, pour mieux dire, avec la sensation, avec la sensation en tant qu'elle s'exerce ici et maintenant et paraît avoir pour objet un individu (1). Car Aristote repousse la réminiscence platonicienne ou, en général, l'innéité proprement dite, et, selon lui, le problème du *Ménon* se résout tout autrement (*An. pr.* II, 21, 67 *a*, 21). Toute connaissance part d'une connaissance antérieure ; mais cela ne signifie pas que toute connaissance suppose une autre connaissance toute faite. Le problème du devenir de la connaissance se résout par les mêmes principes que celui du devenir en général. Nous avons vu que, grâce à l'être en puissance, nulle réalité ne venait du non-être pur, tout en pouvant cependant, en un sens encore très positif, commencer d'être. Pareillement nulle connaissance ne sort d'un néant de connaissance ; mais la connaissance en acte sort de la connaissance en puissance. La connaissance universelle est en puissance dans la connaissance individuelle et sensitive. L'individu commence par la sensation et actualise peu à peu l'universel que la sensation contient en puissance. Des images semblables fusionnent et forment ainsi une image composite ou, si l'on aime mieux, une routine. Et c'est là un premier universel, auquel il ne manque plus que d'être saisi et posé comme universel. De même que, ontologiquement, les formes intelligibles sont dans les

(1) *An. post.* II, 19, 100 *a*, 17 : ... αἰσθάνεται μὲν [*sc.* ἡ ψυχή] τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου. Cf. *De an.* III, 7 *déb.* et *infra*, p. 398 sq.

choses sensibles, de même, au point de vue de la connaissance, la notion est dans la sensation (1). Seulement ni la forme n'est un produit de la matière, ni la notion n'en est un de la sensation et de l'imagination. C'est l'intellect qui fait, ou, si l'on veut, qui est les notions. Nous voilà en face de cette fonction qui soulève tant de problèmes redoutables.

Contentons-nous de quelques indications sommaires, en ayant soin toutefois de faire sentir les incertitudes où Aristote nous laisse. Il y a un intellect discursif qui est tout voisin de l'imagination, bien que déjà supérieur à elle : c'est, à vrai dire, la faculté dont l'ὑπόληψις est l'acte (2). Nous le laisserons de côté pour nous occuper de celui qui correspond à la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων (*ibid.* 6, *déb.*). Cet intellect a plusieurs degrés. Il en a deux au moins. Il est, d'une part, l'intellect passif (παθητικός), l'intellect qui devient (τῷ πάντα γίγνεσθαι) ; il est d'autre part l'intellect qui fait (τῷ πάντα ποιεῖν) (*ibid.* chap. 5). L'intellect passif, l'intellect qui devient, n'est par lui-même rien d'actuel : c'est une tablette sur laquelle originairement il n'y a rien d'écrit. C'est un simple réceptacle, qui ne serait pas sans analogie avec la matière première, puisque, afin de ne pas compromettre la vérité ou, comme nous dirions, l'objectivité de la connaissance, il faut qu'il soit entièrement indéterminé (3). Toutefois il est clair qu'il doit, à la différence de la matière, ne pas individualiser les formes qui tombent en lui, et c'est peut-être là ce qu'indique Aristote

(1) Cf. *An. post.* I, 1 ; II, 19 ; *Metaph.* Α, 1 ; *Phys.* I, 1 *déb.* ; *De an.* III, 8, 432 *a*, 4 : ... ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι... Cf. 7, 431 *b*, 2 : τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ... Voir p. 396, n. 3.

(2) *De an.* III, 4, 429 *a*, 23 : λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

(3) *Ibid.* *a*, 15-29 : ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴ τοῦτο... ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν [cf. n. 1 de la p. 387]... *b*, 30 : ... δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ'οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον... Sur ce dernier point, cf. Rodier, *op. cit.*, II, p. 457.

en disant que l'intellect passif est lui-même un intelligible (1). Quelque supérieur qu'il soit déjà à l'âme sensitive et même à l'intellect discursif, l'intellect passif ne peut évidemment rien penser par lui-même. Il faut qu'il soit actualisé par les formes intelligibles. Mais comment, chez l'homme, ces formes intelligibles pourront-elles actualiser l'intellect, alors qu'elles ne sont elles-mêmes rien d'actuel, enveloppées qu'elles sont dans la sensation et l'image? C'est ici qu'intervient l'intellect qui fait, le νοῦς ποιητικός, comme ont dit les commentateurs. Il actualise les intelligibles enveloppés dans les images; et en ce sens, en ce sens limité seulement, il fait les intelligibles. Quant à expliquer comment il procède pour actualiser les intelligibles, virtuellement contenus dans les images, c'est ce qu'Aristote ne fait qu'au moyen d'une comparaison. L'intellect qui fait est, dit-il, comme la lumière est aux couleurs dans la sensation : il rend l'intelligible saisissable (2). Cette comparaison ne nous avance pas beaucoup. Reste toujours qu'éclairer est une action et qu'un agent n'agit que parce qu'il possède la forme. L'intellect qui fait ne serait donc pas autre chose, en dernière analyse, que la forme intelligible pure et déjà séparée : cette forme séparée évoquerait, appellerait à elle, pour ainsi dire, les formes engagées dans la matière imaginative. Mais, si l'intellect qui fait est forme pure, voilà la grave question de sa transcendance qui se pose. La pensée proprement humaine suppose toujours des images (3), et, partant, est corporelle ou du moins elle est liée au corps, forme du corps. L'intellect actif, qui est forme pure, n'a plus rien de commun avec le corps : il pense sans organe. Dès lors est-il encore quelque chose de nous? Le fait est qu'Aristote lui prodigue des épithètes qui en font quelque chose de surnaturel et de surhumain, ἀπαθής, ἀμιγής, ἀθάνατον, ἀΐδιον (1). Et ailleurs il déclare qu'il entre du dehors, θύραθεν, dans le corps de l'embryon (2). Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'intellect qui fait semble bien être un autre genre d'âme (3). Des commentateurs et, parmi eux, Alexandre (4) estimeront que cet intellect est Dieu même pensant en nous. Aristote a laissé le problème sans solution, ou plutôt peut-être il a volontairement évité de le poser.

(1) *Ibid.* 430 *a*, 2 : καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.

(2) *Ibid.* 5, 430 *a*, 15 : ... ὁ δὲ [*sc.* τοιοῦτος νοῦς] τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς · τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

(3) *Ibid.* 7, 431 *a*, 16 : ... οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *De mem.* 1, 449 *b*, 31-450 *a*, 5, où le rôle des images dans la pensée abstraite est bien défini. Cf. Rodier, *op. cit.*, 494-497.

Nous en avons maintenant fini avec la théorie de la pensée proprement dite ; il nous reste à parler de la fonction motrice de l'âme. — Toutefois nous devons dire d'abord quelques mots sur la théorie du plaisir. Le plaisir, c'est-à-dire le seul phénomène affectif dont Aristote ait parlé avec quelque détail, le plaisir, avons-nous dit, ne constitue pas dans l'âme un ordre à part. Nous allons voir en effet qu'il tient à la fois à la pensée et à la fonction motrice, surtout à celle-ci dont il n'est, à vrai dire, qu'un accessoire. Le plaisir ressemble à la pensée en ce qu'il est comme elle quelque chose d'actuel, d'intemporel et d'un. Aristote le compare spécialement à la vision, qui, comme on sait, était pour lui un phénomène instantané (5). D'un autre côté,

(1) Suite de la citation du *De an.* dans l'avant-dernière note, 430 *a*, 17 : καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια [plutôt que ἐνεργείᾳ, cf. Rodier, *ad loc.*, p. 462]. 22 : χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. 4, 429 *a*, 24 : οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν [il s'agit de l'intellect passif (cf. p. 385, n. 3) ; mais c'est encore plus vrai de l'intellect actif ; voir note suivante] τῷ σώματι · ποῖος τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ ... Cf. *b*, 4 sq.

(2) *De gen. anim.* II, 3, 736 *b*, 27 : λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον · οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

(3) *De an.* II, 2, 430 *b*, 25 : ... ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

(4) Par exemple *De an.* 89, 17 Bruns : τοιοῦτον δὲ ὂν [i. e. ἐνέργεια καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης] δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ ἄϋλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς. *De an. lib. alter* 108, 22 : ... θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν. Cf. Zeller, III, 1[4], 826, 3.

(5) *Eth. Nic.* X, 3 (4) *déb.* : δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὅρασις καθ' ὁντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι... · τοιούτῳ δ' ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γάρ τι ἐστίν...

le plaisir dépend de la fonction motrice. Le plaisir et la douleur sont des signes qui révèlent la présence des appétits : si on voit qu'un animal éprouve des plaisirs et des douleurs, il faut en induire qu'il a des appétits (*De an.* III, 11, 434 *a*, 2). Le plaisir n'est pas une fin principale : c'est seulement quelque chose qui s'ajoute à la fin, ἐπιγινόμενόν τι τέλος (1). On ne peut pas mieux indiquer que la tendance est antérieure au plaisir et son fondement. Nous désirons l'accomplissement de la fonction, et non pas primordialement le plaisir. Le plaisir dépend si bien de l'activité qu'il en suit toutes les espèces et se partage en autant de sortes qu'elle, et vaut uniquement ce qu'elle vaut (2). Enfin toute la doctrine d'Aristote sur le plaisir a pour sens que c'est l'activité qui est première et que le plaisir ne se comprend que comme le retentissement d'une activité conforme à la nature (3).

La théorie de la fonction motrice de l'âme n'est pas la partie la plus claire de la psychologie d'Aristote. A la prendre dans ses grandes lignes, on peut dire qu'elle est marquée d'un double caractère, qu'elle est à la fois intellectualiste et toute pénétrée, d'autre part, du sentiment que le désir est en lui-même quelque chose d'irréductible à la raison et qu'on ne peut s'en passer dans l'explication du mouvement de l'animal raisonnable. Le désir est l'organe de l'intellect pratique et, par conséquent, quelque chose comme la matière dont cet intellect est la forme. Mais les deux ordres sont difficiles à réunir par l'idée de subordination hiérarchique de l'un à l'autre. Selon Aristote, c'est la pensée qui, dans l'âme, est fondamentale, et la fonction motrice qui est dérivée. Il dit dans le livre Λ de

(1) *Eth. Nic.* X, 4, 1174 *b*, 32 : τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα... Cf. G. Rodier, *Éthique à Nicomaque, livre X* (Paris, Delagrave, 1897), p. 97, n. 2 (*ad* 4, 5, 1175 *a*, 15-19).

(2) *Ibid.* 5 *s. in.* : ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή... τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἴδει ὑπὸ διαφερόντων εἴδει τελειοῦσθαι. Cf. 2 (3), 1173 *b*, 28 sqq.

(3) *Ibid.* VII, 13 (12), 1153 *a*, 14 : ... λεκτέον [*s. ent.* εἶναι τὴν ἡδονήν] « ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως », ἀντὶ δὲ τοῦ « αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον ». Cf. *Rhet.* I, 11 *déb.*

la *Métaphysique* que nous désirons parce que nous nous représentons le désirable, et non inversement, et il s'efforce d'établir au même endroit que c'est le suprême intelligible qui est le suprême désirable (1); car l'excellence ontologique est la raison qui fait qu'une chose est bonne. Aussi dans le *De Anima* (2) présente-t-il le désir et l'aversion comme étant les dérivés, ou tout au moins les analogues, de l'affirmation et de la négation. Désirer, c'est affirmer qu'une chose est bonne; éviter, c'est dire que la chose n'est pas bonne. Par suite encore le processus moteur se figure, pour Aristote, par une opération tout intellectuelle, par l'opération intellectuelle par excellence, par le syllogisme. Tel genre de chose est désirable, dit soit l'intellect, soit l'opinion pratique; ceci tombe sous le genre en question, dit de son côté la sensation; l'action suit comme la conclusion de ces prémisses : il faut boire, ceci est buvable et l'animal boit (3). Aristote dit encore, et c'est une façon à peine différente de présenter les choses, que le désirable, moteur immobile, meut le désir qui, comme moteur-mû, meut à son tour le corps, simple mobile (4). Le moteur immobile est évidemment ici l'analogue de la majeure, le

(1) 7, 1072 *a*, 29 : ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ [*sc.* καλόν] μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. *a*, 26 : κινεῖ δὲ ὧδε [*i. e.* οὐ κινούμενον *a*, 25] τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Cf. Bonitz, *Metaph.* II, p. 496. *De an.* III, 10, 433 *a*, 14 sqq., 22 : ... νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός... καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ'ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως... νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως... Cf. 9, 433 *a*, 1-3 et *De motu anim.* 6, 700 *b*, 23 : ... κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν. Voir *infra*, n. 4.

(2) *De an.* III, 7, 431 *a*, 9 : ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα [*sc.* ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι ἐνέργεια], διώκει ἢ φεύγει. *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 *a*, 21 : ἔστιν δ'ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις ἢ ἀπόφασις, τοῦτο ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή...

(3) *Eth. Nic.* VI, 5, 1147 *a*, 25-31 ; *De motu anim.* 7, tout le début et particulièrement 701 *a*, 32 : ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει. Cf. *De an.* III, 11 *s. fin.* (434 *a*, 16-19).

(4) *De an.* III, 10, 433 *a*, 27 sqq. et surtout *b*, 13-21. Cf. *De motu anim.* 6, 700 *b*, 35 sq. : τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἡ δ'ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ.

moteur-mû, celui de la mineure, et le mobile, qui ne meut plus rien, est l'analogue de la conclusion. En revanche Aristote reconnaît, de la façon la plus formelle, non seulement que sans le désir il n'y a pas de mouvement possible, mais que le désirable peut être un faux désirable (1). Le premier de ces points ne soulève pas de difficulté, une fois du moins qu'on a admis que l'excellence ontologique doit présenter un aspect pratique et apparaître comme désirable ; car, au surplus, il va de soi que le désirable éveille le désir. Mais, si le désir peut être provoqué par une fausse représentation du désirable, s'il n'est pas indispensable que ce soit l'intellect pratique qui représente quelque chose comme désirable, si l'opinion, qui est faillible, peut remplacer l'intellect, alors le désir n'est plus dépendant du rationnel. Ce n'est plus qu'en apparence qu'il relève de l'intellect ; en réalité il est son propre maître, et il peut commander à son tour, comme il arrive dans l'intempérance (2). — C'est précisément dans cet intervalle entre le désir rationnel et le désir irrationnel que s'établit la contingence. On sait (cf. p. 167) avec quelle force et quelle logique Aristote en affirme l'existence au chapitre 9 de l'*Herméneia* et ailleurs. Mais sa doctrine de la liberté n'est pas aussi nette que son affirmation de la contingence (3).

(1) *De an.* III, 10 le début du chapitre et 433 *a*, 26-30.

(2) *Ibid.* 9, 433 *a*, 1 à la fin du ch. : ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής... ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις [*i. e.* ἡ ἄλογος ὄρεξις] ταύτης κυρία τῆς κινήσεως [du mouvement qui nous porte vers l'objet ou nous en éloigne] · οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ. Cf. 11, 434 *a*, 12-14. Voir Rodier, *op. cit.*, II, p. 535 sq., 555-561 et 212.

(3) Sur la contingence, en outre de *Herm.* 9, voir *De gen. et Corr.* II, 11, 337 *b*, 5-9. — Le nom du désir rationnel est, dans Aristote, βούλησις, *De an.* III, 10, 433 *a*, 23 (à la suite du texte cité p. précéd., n 1) : ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις · ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. 9, 432 *b*, 5 : ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός... Cf. Rodier, *op. cit.*, p. 532, 542. — De la βούλησις se distingue la προαίρεσις, qui est la volonté proprement dite, bien qu'elles soient très voisines l'une de l'autre, *Eth. Nic.* III, 4 (2), 1111 *b*, 19 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς γε [*sc.* ἡ προαίρεσις], καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον. VI, 2, 1139 *a*, 31 : πράξεως

On ne voit pas très bien comment l'action libre diffère, soit d'un fait de pur hasard, soit d'une action déterminée par la raison. Peut-être la pensée d'Aristote est-elle déjà celle que plus tard exprimera ouvertement Alexandre, à savoir que la liberté est un remède à la contingence et que l'action libre est une initiative violente par laquelle le sujet se remet sous la loi de la raison, en sautant par dessus les lacunes dont souffre à certains moments le déterminisme rationnel dans le monde sublunaire (1). Dans tous les cas,

μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. *b*, 4 : διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. La προαίρεσις consiste en un choix entre nos désirs raisonnés quant aux actes qui sont en notre pouvoir et qui sont particulièrement nos actes moraux, *ibid.* III, 5 (3), 1113 *a*, 9 : ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν · ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. 7 (5). 1113 *b*, 6, 11, 15 : ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί... εἰ δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι... μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἑκούσιον. L'homme est le principe et le père (ἀρχή, γεννητής) de ses actions, comme il l'est de ses enfants : il n'y a pas lieu de remonter à d'autres principes παρὰ τὰς ἐφ' ἡμῖν · ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια. Cf. Zeller, p. 587-589 ; Bonitz, *Ind.* 633 *b*, 43 ; 268 *b*, 23 ; Rodier, *op. cit.*, 87, 90 (*ad* 406 *b*, 25).

(1) Ce n'est pas dans le *De fato* qu'il faut chercher l'exposition la plus forte et la plus profonde de la doctrine d'Alexandre sur la liberté, mais plutôt dans les deux sections du *De anima liber alter* qui sont intitulées τὰ παρὰ 'Αριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (169, 33-172, 16-175. 32 Bruns ; cf. Ravaisson, *Essai*, II, p. 309 sq.). Il y a, dit-il en substance, du non-être répandu et mélangé dans les êtres. Certes le domaine de ce non-être est réduit : c'est le domaine des faits rares (τὸ ἐπ' ἔλαττον), par opposition à tout ce qu'il y a dans l'univers de fréquent (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) ou même de nécessaire ; c'est en outre seulement le domaine, si peu étendu, du monde sublunaire. Or c'est ce non-être qui fait la corruptibilité des êtres qui sont dans ce monde, leur faiblesse et leur infirmité ; c'est lui qui les empêche d'exister et de rester toujours dans le même état. Cette part de non-être, quand elle se rencontre dans les causes extérieures à nous, donne naissance à la fortune et au hasard (ἡ τυχή, τὸ αὐτόματον) ; quand elle se rencontre dans les causes qui sont en nous-mêmes, elle fait qu'il y a des choses qui sont en notre pouvoir (τὰ ἐφ' ἡμῖν) et dont les opposés sont

un point est sûr, c'est que l'action libre ne vaut pas aux yeux d'Aristote l'action, aussi parfaitement nécessaire que parfaitement rationnelle, des êtres supérieurs à notre monde. Et il est sûr aussi que, pour les êtres de notre monde, le principe formel n'est pas le seul moteur, de sorte que le mouvement de ces êtres ne s'explique pas complètement en disant qu'ils vont vers leur perfection et leur nature. Ils diffèrent de cette perfection et de cette nature autrement encore que par le degré.

également possibles. Notre liberté résulte donc d'une faiblesse et d'une imperfection. Mais c'est en raison même de cette imperfection que nous désirons et voulons le bien qui nous manque (170, 20-171, 1, avec la correction de Bruns). Ainsi l'acte libre, en tant qu'il nous remet sous l'autorité de la raison, est un effort pour rétablir en nous et dans notre conduite l'uniformité qui caractérise les natures éternelles et nécessaires. Voir surtout les dernières lignes de la deuxième dissertation : *πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποις τοῖς κατὰ φύσιν τε ἔχουσιν καὶ ἀστρόφοις ἐπὶ τὴν κρίσιν τε καὶ αἵρεσιν δυνατὸν ἀρετὴν κτήσασθαι καὶ δυνατὸν δι' αὑτοῦ. διὸ πολλῶν καλῶς πρὸς ἀρέτὴν πεφυκότων φαυλότερόν τινες πεφυκότες ἀμείνους γίγνονται πολλάκις τὴν ἔνδειαν τῆς φύσεως ἰασάμενοι τῇ παρ' αὑτῶν ἐξουσίᾳ* (175, 27-32).

VINGT ET UNIÈME LEÇON

LA THÉORIE DE L'ÊTRE

Nous avons parcouru la logique et la physique d'Aristote. Or, si elle suppose le réel, attendu que, comme théoricien des méthodes et, à plus forte raison, comme théoricien de la connaissance, Aristote répudie le formalisme, la logique n'est pourtant pas l'ontologie elle-même : elle n'en est qu'un dérivé et même une contre-partie. Pour la physique, s'il est sûr qu'elle porte sur le réel, et cela dans un sens très fort du mot de réel, puisque, à la différence des mathématiques, elle s'occupe d'êtres concrets et non d'abstractions, elle ne spécule pas néanmoins sur ce qu'il y a de plus central et de plus fondamental dans le réel. Elle étudie les accidents des substances sensibles, à savoir le mouvement dans ses diverses espèces ; elle étudie en outre la nature, cause du mouvement des êtres sensibles. Mais, si la nature, est quelque chose de la substance, ce n'en est pas encore le fond dernier, puisque la nature n'est que ce qui porte l'être sensible vers son acte dernier, la terre ou le feu par exemple vers leur lieu naturel. La forme elle-même, vers laquelle l'être sensible se meut, n'est que le moteur, relativement ou absolument immobile, de cet être ; c'est-à-dire que, dans la physique, la forme apparaît surtout comme fin ; c'est-à-dire encore comme tournée vers autre chose qu'elle-même. Donc la physique ne s'attache nulle part à la catégorie de substance prise en elle-même. Ajoutons enfin que, assujettie qu'elle est à considérer exclusivement des êtres sensibles, la physique ne pourrait jamais étudier la sub-

stance dans toute l'extension de cette catégorie, qu'elle ne pourrait pas même se poser la question de savoir s'il y a d'autres substances que la substance sensible ; car, si elle aboutit à une substance surnaturelle, c'est sans en avoir délibéré et sans l'avoir cherchée. La physique conduit donc seulement au seuil de la catégorie de substance. Une fois qu'elle s'est achevée, il reste au philosophe à se demander ce qu'est la substance comme substance et en thèse générale, puisqu'il peut y avoir une substance ou des substances supra sensibles, et même en tant qu'il s'agit de décider ce qu'est, en son dernier fond, la substance sensible. La théorie de la substance comme substance ou de l'être en tant qu'être est une science à part, la science suprême, celle qu'Aristote appelle la philosophie première et qu'on a appelée après lui la métaphysique.

Il est bien connu, et nous avons déjà eu l'occasion de rappeler (p. 93 sq.), que la théorie de la connaissance et la théorie de l'être chez Aristote sont, ou paraissent être animées chacune d'un esprit différent. Nous allons donc commencer par demander à la théorie de la connaissance quelles sont ses conclusions, et, sans dissimuler le désaccord qui peut exister entre elle et la théorie de l'être, nous aurons soin pourtant de signaler tous les efforts qu'elle fait pour s'accommoder avec celle-ci. Nous passerons ensuite à la théorie de l'être proprement dite et nous la suivrons jusqu'à la définition du premier des êtres.

D'une manière générale, la théorie de la connaissance d'Aristote conclut comme celle de Platon que l'objet de la science est l'universel. Cette conclusion revient à chaque page, pour ainsi dire, des *Seconds analytiques*. Mais il ne faut pas la prendre en gros et au pied de la lettre : ce serait un moyen trop commode et aussi trop injuste et trop inintelligent de se préparer à mettre Aristote en contradiction avec lui-même. Il faut voir comment il explique, complète et corrige cette proposition. Tout d'abord la sorte d'universel que réclame la science n'est pas celle que Platon avait cru. En effet, pour qu'il y ait démonstration, il faut qu'il y ait un moyen-terme, et, pour qu'il y ait un moyen-terme, il faut qu'il y ait de l'universel ; car l'essence, ou la défini-

tion, ou l'universel, ce sont là des expressions synonymes. Cependant l'universel qui constitue le moyen-terme du syllogisme démonstratif n'a pas besoin d'être, comme l'Idée platonicienne, extérieur aux choses. Certes le moyen-terme est constitué par ce qu'il y a de commun entre les divers cas dans lesquels se présente le mineur : il est l'unité de ces divers cas. Cela n'entraîne pas qu'il doive exister à part de ces divers cas : c'est une unité immanente aux choses, ἓν κατὰ πολλῶν ou ἐπὶ πολλῶν, non une unité transcendante, ἓν παρὰ τὰ πολλά (*Anal. post.* I, 11 *déb.*). Et, si cette unité est réalisée quelque part en dehors des termes dont elle est l'unité, ce ne peut être que dans l'âme (1). Mais il y a plus. Non seulement l'universel, objet de la science, n'a pas besoin, pour que la science soit possible, d'être une chose à part. L'universel, bien considéré, est encore différent de ce que l'on pourrait croire qu'il est au premier abord. Sans doute l'universel est, en un sens, ce qui se dit de plusieurs choses, ce qui possède une extension capable d'envelopper tous les sujets dans lesquels se rencontre l'attribut ainsi désigné comme universel. Cette définition est dans Aristote (2) : elle tient une place certaine dans sa pensée. Elle en tient si bien une que, comme nous l'avons vu ailleurs (p. 127, n. 2), Aristote objecte un moment contre l'Idée platonicienne que celle-ci ne peut être définie et connue en tant qu'elle apparaît, ainsi qu'il arrive sous un certain aspect ou dans certains cas, comme un individu d'une nouvelle sorte, comme un être intelligible singulier. On ne définit pas le singulier, ὅσα μοναχά, dit-il à la fin du ch. 15 du livre Z de la *Métaphysique*. Mais, dans ce passage même, il finit par donner à son objection un sens autre que celui qu'on aurait attendu en commençant. Les carac-

(1) *De an.* II, 5, 417 *b*, 23 : ταῦτα [*sc.* τὰ καθόλου] δ'ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. Cf. III, 4, 429 *a*, 27 : καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. Voir Rodier, *op. cit.*, II, p. 261 et 439.

(2) *Metaph.* Z, 13, 1038 *b*, 11 : τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. Δ, 26, 1023 *b*, 29 : τὸ μὲν γὰρ καθόλου... οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον... Cf. Bonitz, *Ind.* 356 *b*, 4 sqq.

tères qui entrent dans une définition n'ont pas toujours de l'extension, ils sont seulement susceptibles d'en recevoir : ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται (1). Cette universalité de droit est assez différente de l'universalité de fait. Si elle suffit, on peut donc en réalité penser un concept sans extension. C'est si bien là au fond l'opinion d'Aristote que, comme nous l'avons aussi indiqué, Alexandre assigne pour objet à la définition l'ensemble des caractères qui constituent la compréhension d'un concept, sans qu'on ait à se demander si ce concept est ou non répété en plusieurs exemplaires (2). D'ailleurs l'acte essentiel de la connaissance n'est pas, nous le savons (p. 116 sqq.), le λόγος ou la discursion, c'est l'intuition. Or, si l'extension est naturellement afférente au λόγος, non moins naturellement l'intuition est un acte singulier. La preuve en est dans le rapprochement qu'Aristote établit entre l'intellection et la sensation. D'une part, il se sert de l'exemple de la sensation pour faire comprendre l'intellection des indivisibles ; de l'autre, il déclare que la sensation qui saisit l'homme dans Callias et la sensation des gens expérimentés qui savent voir sont intellection (3). Lors

(1) Une partie de ce texte a été citée p. 126, n. 4 ; cf. Bonitz, *Metaph.* II, p. 356. L'Idée platonicienne est un véritable individu et, pour cette raison, ne peut être définie : voir en particulier *Metaph.* M, 9, 1086 *a*, 32-35 et Z, 15, 1040 *a*, 8-14 ; *b*, 2 sq.

(2) Alexandre, Ἀπορίαι καὶ λύσεις, I, 11 *b*, 23, 23-32 Bruns (cf. *supra*, p. 126). Voir Rodier, *op. cit.*, II, p. 19.

(3) Voir p. 116, n. 2. Cf., en outre des textes cités à cet endroit, *De an.* II, 4, 429 *a*, 13 : εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν [cf. Rodier, p. 436] τι ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον... [cf. p. 385, n. 3] ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. 8, 432 *a*, 2 : ... ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν [cf. p. 379, n. 1]. C'est à l'aide de métaphores empruntées au contact et à la vision qu'Aristote décrit l'intellection, *Metaph.* Θ, 10, 1052 *a*, 3 : ni l'erreur, qui est le fait d'une synthèse incorrecte, ni l'ignorance ne sont comparables à la cécité. ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. Λ, 7, 1072 *b*, 20 : l'intellect se pense lui-même κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ... θιγγάνων καὶ νοῶν... τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. *Eth. Nic.* I, 4 (6), 1096 *b*, 28 : ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς... et de même *Top.* I, 17, 108 *a*, 11. — Sur le rapport de l'intellection et des intuitions de l'expérience, cf. *Eth. Nic.* VI, 12 (11), 1143 *b*, 4, 11 : ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα

donc qu'il dit que la sensation, ainsi identifiée avec l'intellection, a pour objet l'universel (ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου, *An. post.* II, 19, 100 *a*, 17), l'universel dont il s'agit n'est plus l'universel extensif. La source de toute connaissance inductive et, par conséquent, de toute connaissance, puisque ce qui ne se démontre pas se connaît par induction, la source de toute connaissance est un acte qui n'a rien à voir avec l'extension, point que nous avions signalé (p. 258) dans la leçon sur l'induction. Enfin, et c'est là le point le plus important et le plus décisif de tous, l'universel proprement dit, l'universel du genre, pris ou non avec extension, n'est pas le seul objet de la connaissance. Faisant appel à l'idée d'analogie que nous avons déjà rencontrée chez lui plusieurs fois, Aristote montre que, quand il n'y aurait pas d'universel générique, la science ne chômerait pas pour cela, et il tend même parfois à ramener l'universel générique à l'universel analogique : « Ce n'est pas seulement, dit-il dans le livre Γ de la *Métaphysique*, dans les choses qui ont un caractère commun qu'il faut voir l'objet d'une science ; des choses rapportées toutes à une même nature constituent aussi un pareil objet ; car ces choses ont, à leur façon, un caractère commun. Et c'est pourquoi il y a une science des êtres en tant qu'êtres ». De même la médecine s'occupe de tout ce qui a rapport à la santé, encore qu'il n'y ait pas à proprement parler d'unité générique pour relier entre eux l'agent, l'instrument, le réceptacle de la santé (1). Si

γὰρ τὸ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς... ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς. Cf. aussi p. 384, n. 1.

(1) *Metaph.* Γ, 2 *déb.* : τὸ δ' ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως, ἀλλ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς· καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικήν· ... οὕτω δὲ... τὰ μὲν... ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν... καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα ἅπαντα. Cf. p. 121, n. 1.

nous nous rappelons à ce propos ce que nous avons dit (p. 247) des axiomes, qui ne se répètent pas, mais se correspondent d'un genre à l'autre de l'être et trouvent dans cette correspondance une suffisante universalité, nous voyons qu'il résulte de la dernière considération à laquelle nous venons de nous attacher, comme cela résultait déjà des précédentes, que la science ne réclame pas pour objet aux yeux d'Aristote des universaux proprement dits. Elle se passe parfaitement de l'élément extensif dans les genres, et elle se passe même aussi des genres.

On arrive à un résultat identique en prenant les choses à l'envers pour ainsi dire, et en portant son attention, non plus sur ce qui est propre, mais au contraire sur ce qui est impropre, selon Aristote, à servir d'objet à la science : « on ne peut pas savoir par le moyen de la sensation », « la sensation porte sur l'individuel, la science sur l'universel » (1). Ainsi ce qui est impropre à servir d'objet à la science, c'est le sensible ou l'individuel. Or qu'est-ce que le sensible ou l'individuel? Sans doute, en un sens, c'est le singulier, et c'est même ce mot qui traduit le plus littéralement l'expression aristotélicienne καθ' ἕκαστον. Cependant il faut examiner s'il s'agit bien du singulier comme singulier. Nous avons vu tout à l'heure Aristote dire qu'on ne définit pas ὅσα μοναχά, et telle est la manière vraiment précise et sans ambiguité dont il convenait de désigner le singulier comme singulier. Mais nous avons vu aussi que cette singularité, comme telle, n'allait pas, en fin de compte, jusqu'à empêcher la définition et la science. Nous devons donc ne pas entendre trop facilement dans le sens extensif les expressions par lesquelles Aristote indique la raison qui empêche à ses yeux la sensation de donner la science : « Bien que la sensation, dit-il, ait pour objet ce qui est de telle espèce et non cette chose particulière, néanmoins il est inévitable que ce soit cette chose ici et maintenant qui

(1) *An. post.* I, 31 *déb.* : οὐδὲ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. *De an.* II, 5, 417 *b*, 22 : ... τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου.

soit sentie » (1). Le sensible et l'individuel, en tant qu'impropres à la science, sont donc cette chose qui est perçue ici et maintenant. En d'autres termes, ce qui est impropre à la science est caractérisé par le fait d'être situé en tel lieu et en tel instant. Or pourquoi ce fait est-il rebelle à la science? A cette question il n'y a qu'une réponse possible : c'est que, par lui-même au moins, le fait d'être en tel lieu et en tel instant est arbitraire et sans raison. Assurément Aristote, dans sa théorie de l'espace et du temps, a été bien loin d'envisager ces deux choses comme des milieux homogènes. Il a écarté la considération de l'intervalle pour voir exclusivement les limites. Par conséquent, il tend à réduire l'espace et le temps, comme plus tard Leibnitz, à des ensembles de relations. Par contre, pourtant, il insiste sur la divisibilité indéfinie de l'étendue et, par suite, du temps. De ce chef il rétablit l'homogénéité, la possibilité, par conséquent, de poser la limite où on veut et sans autre raison. Sa pensée se porte donc sur l'espace et le temps homogènes quand il dit que le fait d'être ici ou là est caractéristique de l'individuel, et il veut dire, en dernière analyse, que l'individuel est impropre à être objet de science, parce qu'il est sans raison. L'individuel et le sensible ne sont pas, à vrai dire, des choses à nulles autres pareilles : ce sont des choses contingentes. — De ces considérations directes et inverses sur l'ensemble de la théorie de la connaissance d'Aristote, nous devons conclure en somme que ce n'est pas par l'universalité, mais bien plutôt par la nécessité qu'il définit la science, que ce n'est pas par l'idée de genre, mais par celle de raison ; de sorte que la question d'extension n'a pas ici grand rôle à jouer et que le simple fait d'être seule de son espèce n'empêcherait pas une chose d'être connaissable scientifiquement. Cela nous mène fort loin de la théorie platonicienne de la connaissance, peut-être telle qu'elle est dans sa vérité, en tous les cas telle qu'Aristote la comprend. Et, en revanche, sans que toutes les diffi-

(1) *An. post.* (à la suite de la pbrase citée note précédente) : εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν.

cultés, ni encore moins toutes les hésitations, soient supprimées, la théorie aristotélicienne de la connaissance, bien scrutée, cesse de se présenter comme destinée à contredire violemment la théorie de l'être. Nous ne serons pas, semble-t-il, condamnés à professer, ni surtout à professer sans réserve, que chez Aristote ce qui est connu n'est pas réel et que ce qui est réel n'est pas connu.

Abordons maintenant la théorie de l'être elle-même. La partie négative de cette théorie est célèbre et parfaitement nette. Si Aristote a pu être tout près parfois de reprendre pour son compte la doctrine que la science exige comme objet les Idées platoniciennes, jamais, dans sa théorie de l'être, il n'a cessé de combattre le Platonisme et de soutenir que l'Idée, bien loin d'être la réalité suprême, n'est nullement capable de subsister par soi. Il ne peut être question de reproduire ici dans son entier l'argumentation, indéfiniment prolongée et variée, d'Aristote contre la réalité des Idées. Rappelons seulement quelques-unes de ses raisons. L'Idée, en tant qu'universel extensif, est par là-même, aux yeux de Platon, transcendante, c'est-à-dire douée d'une existence séparée ; car ce qui est commun à plusieurs choses n'est, comme tel, enfermé dans aucune d'elles. Pour Aristote, c'est précisément là un caractère qui l'empêche d'être une réalité. En effet l'essence d'une chose, c'est ce qui est propre à cette chose. Ou bien donc toutes les choses qui participent d'une Idée ne font qu'une seule et même chose, ou bien l'Idée qui n'est adéquate à aucune des choses qui participent d'elle ne saurait en être l'essence et la substance (*Metaph.* Z, 13, 1038 *b*, 8-15). Si d'ailleurs il faut compter une Idée partout où se trouve un élément commun à deux ou plusieurs choses, ces prétendues réalités seront en nombre infini. En effet entre les hommes et l'Idée de l'homme il y a quelque chose de commun ; donc il existe une nouvelle réalité, le troisième homme, et, comme il y a encore quelque chose de commun entre ce troisième homme et les autres termes au-dessus desquels il s'est élevé, il faudra ériger une réalité de plus, et ainsi à l'infini (1). Lorsqu'on voudra réunir ces diverses réalités pour constituer avec elles une réalité, par exemple l'homme, on n'y parviendra jamais car, chacune des Idées, qu'on la considère d'ailleurs maintenant ou qu'on ne la considère pas comme un universel, étant un être à part, l'homme sera formé du bipède, du pluripède, de l'animal pourvu de pieds, de l'animal, etc., et tout cela, au lieu de faire un être, ne sera jamais qu'un agrégat d'êtres (*Metaph.* Z, 14). Donc les Idées ne sont que des abstractions : il est impossible que la substance et ce dont elle est la substance soient deux choses à part ; les formes intelligibles sont en puissance dans les formes sensibles, et il n'y a rien qui existe à part des choses sensibles et étendues (1). Bref Aristote se montre profondément pénétré de l'esprit nominaliste lorsqu'il examine la conception que son maître s'est faite du réel. Il condamne de la façon la plus expresse le réalisme platonicien.

(1) Voir Bonitz, *Metaph.* II, p. 111 sq.

Mais cette critique du réalisme platonicien n'est encore qu'un préambule, et il s'agit de voir comment Aristote a, pour sa part, conçu et défini le réel. Il semble qu'il a conçu et défini le réel de deux points de vue différents, celui de la sensation et celui de la raison, de sorte qu'il restera finalement à se demander lequel de ces deux points de vue compte le plus et quel est, en dernière analyse, aux yeux d'Aristote, le réel le plus réel. — Qu'Aristote ait regardé les sens comme nous révélant des réalités, c'est ce qui ne saurait être un instant mis en doute. Rappelons-nous, par exemple, comment il prend en pitié ceux qui voudraient contester l'existence des êtres naturels, alors que leur existence nous est attestée par les sens (cf. p. 299). L'attitude des Éléates et des Mégariques, qui ne veulent pas déférer au témoignage de la sensation, est, pense-t-il, au-dessous de la critique. Placé à ce point de vue sensualiste, Aristote

(1) *Metaph.* A, 9, 991 *b*, 1 (M, 5, 1079 *b*, 35) : ἔτι δοξείεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν ; *De an.* III, 8, 432 *a*, 3 : ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη,.. τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι...

déclare que le réel, c'est ce qui tombe sous la sensation , à savoir le sensible et l'individuel. Qu'est-ce que la substance première, la seule vraie substance, par rapport à laquelle les genres n'ont qu'une substantialité seconde et empruntée? C'est un homme ou un cheval : voilà ce qui n'est ni attribut d'un sujet ni astreint à résider dans un sujet (1) ; voilà ce qui existe en soi-même d'une existence séparée. Or qu'est-ce qui fait l'individualité et quel est le fond, quelle est la première propriété de la substance première et individuelle? Ce qui fait l'individualité, le caractère coextensif à elle, c'est l'unité numérique (2). L'universel commence ou finit avec l'espèce dernière : au-dessous d'elle, il y a l'infinité des individus (3), dont chacun se distingue des autres parce qu'il est comme une unité dans un nombre. Aristote ne fait qu'exprimer autrement la même pensée quand il dit : ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (*Metaph.* Λ 8, 1074 *a*, 33 ; p. 268, 1). De sorte que, en un mot, sa doctrine de l'individualité revient à dire que ce qui fait l'individu c'est la matière. Se demander quel est le fond dernier de la substance individuelle, c'est seulement se poser en d'autres termes la même question : qu'est-ce que l'individu ? La réponse d'Aristote est aussi la même. La première et plus fondamentale propriété de la substance, c'est, étant numériquement une, d'être capable de recevoir comme attributs les contraires (*Cat.* 5, 4 *a*, 10 ; p. 103, n. 1). Comme ce qui reçoit ainsi les contraires sans perdre son unité c'est la puissance et la matière, la substance individuelle doit donc sa première et plus essentielle propriété à la matière. Par conséquent, voilà la réalité du sensible définie par la matière. Ce qui réalise les universaux, c'est qu'ils viennent résider dans une matière ou, pour mieux

(1) *Cat.* 5 *déb.* : οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη..., οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. Cf. *supra*, p. 103.

(2) *Metaph.* B, 4, 999 *b*, 33 : τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐδέν. οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ' ἕκαστον τὸ ἀριθμῷ ἕν... Cf. *Cat.* 2 *s. fin.* : ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται...

(3) *Top.* II, 2, 109 *b*, 14 : σκοπεῖν δὲ κατ' εἴδη καὶ μὴ ἐν τοῖς ἀπείροις... Cf. Platon, *Philèbe* 16 *d*.

dire encore, dans *cette* matière ; car une matière prise en général est déjà quelque chose de formel.

Mais est-ce donc vraiment cette conception de la réalité qu'Aristote oppose en fin de compte au Platonisme ? Il serait alors tout près d'Antisthène. Ce pur sensualisme ne saurait être l'expression définitive de sa pensée. A vrai dire, lorsqu'on s'étonne qu'Aristote ait eu recours à la matière pour définir le réel, il faut éviter de se méprendre et ne pas lui faire dire que c'est la matière comme telle qui est le réel. Ce qui est le réel, au moment de la pensée d'Aristote qui nous occupe, ce n'est ni la matière ni la forme, c'est le composé des deux. Le σύνολον est pour lui, à ce moment, la réalité véritable. Ces pierres, ce bois et ces tuiles, informés par la détermination générale : un abri contre le vent, la pluie et la chaleur ; et, réciproquement, cette détermination générale, matérialisée dans ces pierres, ce bois et ces tuiles, voilà le réel (cf. *De an.* I, 1, 403 *a*. 29-*b*, 8). La réalité n'appartient ni à la forme, ni à la matière : toutes deux y contribuent, et il n'y a de réel que par leur union. C'est ainsi qu'il faut présenter la pensée d'Aristote, si l'on veut ne pas la trahir. Toutefois cette doctrine de conciliation n'empêche pas qu'il est permis et même nécessaire de se demander auquel des deux facteurs de la réalité on doit attribuer la contribution la plus considérable ; elle n'empêche pas surtout qu'il faille chercher ailleurs le dernier mot d'Aristote sur la substance.

Si l'on avait proposé à Aristote de faire de la sensation la mesure de l'être, on se représente avec quelle vigueur il aurait repoussé la proposition. Le sensualisme de Protagoras n'a pas d'adversaire plus déterminé : il y voit avec raison l'anéantissement du principe de contradiction et, par conséquent, de la plus essentielle propriété de l'être (*Metaph.* Γ 4, 1007 *b*, 19-25 et 5 *déb.*). Si l'individualisme est le vrai, ce ne peut être au sens où il s'accorde avec le sensualisme de Protagoras, et réciproquement le sensualisme qui découle de la vraie théorie individualiste de la substance ne saurait être celui de Protagoras. De fait, rien de plus éloigné du sensualisme de Protagoras que le sensualisme d'Aristote. Le sens qui ne trompe pas, c'est, selon

Aristote, celui de l'homme normal (1) : première manière de transformer la sensation en intuition rationnelle ; et la transformation est complète, quand on nous dit que la sensation a pour objet, non pas τὸ τόδε, mais τὸ τοιόνδε, et qu'elle est intellection (cf. p. 399, n. 1). Le réel, c'est donc ce que saisit l'intellect, bien plutôt que ce n'est ce que saisit la sensation. Corrélativement, si on le considère en lui-même et non plus par rapport à nous, le réel est constitué bien plutôt encore par la forme que par la matière. Le livre Z de la *Métaphysique* distingue les trois sortes de substances : la matière, le composé de matière et de forme et enfin la substance formelle, et c'est celle-ci qu'il met très décidément au premier rang. Sans doute le livre Z porte sur la substance comme objet de la définition, plutôt que sur la substance en elle-même. Cependant le livre H, qui est le complément du livre Z, est d'un caractère ontologique, et d'ailleurs ce caractère marque la fin même du livre Z. On y trouve énoncée une conclusion vers laquelle tend en somme toute la doctrine d'Aristote sur la puissance et l'acte, sur la matière et la forme : la forme de la syllabe, distincte des éléments de la syllabe, est la cause de la syllabe. C'est donc la forme qui est la substance de chaque chose, parce qu'elle est la cause première de l'être de chaque chose (2). Ainsi, à considérer les substances composées elles-mêmes, on voit que ce qu'il y a de plus substantiel en elles c'est la forme : la matière ne joue dans la constitution de ces réalités qu'un rôle subordonné.

Quand même d'ailleurs la part de la forme ne serait pas aussi manifestement prépondérante dans la réalité des sub-

(1) *Metaph*. K, 6, 1062 *b*, 35 : ... οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοὐναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἑτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν.

(2) Z, 10, 1035 *a*, 2 : . . . οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων... Sur la primauté de la forme, cf. 3, 1029 *a*, 5 (cité p 268, n. 7). — Ce qui fait que la syllabe est quelque chose en dehors des lettres, voyelles ou consonnes, dont elle est composée, c'est la cause qui fait que telle matière est syllabe et précisément telle syllabe, 17, 1041 *b*, 11 jusqu'à la fin du chapitre, et surtout *b*, 27 : οὐσία δ' ἑκάστου μὲν τοῦτο · τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.

stances composées, cela serait de peu d'importance, puisque ces substances ne sont pas encore ce qu'il y a de plus substantiel et que, selon Aristote, l'être en tant qu'être ne doit pas être cherché parmi elles, ni même, à proprement parler, au fond d'aucune d'entre elles. L'objet de la philosophie première, dit Aristote, est l'être en tant qu'être (1). Mais il ne faut pas croire que l'être en tant qu'être est un universel, un caractère commun à tous les êtres. Ici Aristote appelle à son aide une dernière fois la distinction de l'unité générique et de l'unité d'analogie. Tous les êtres ont de l'être. Mais ce qu'ils ont de l'être n'est pas une partie, même conceptuelle, de l'être. C'est l'identité du rapport qu'ils soutiennent, chacun avec ses attributs ou les autres êtres, et du rapport que soutient l'être en tant qu'être avec ses propres prédicats. Si l'être, en tant qu'il se retrouve à propos de tous les êtres, peut être dit universel, c'est d'un genre particulier d'universalité : il est universel parce qu'il est premier et fondement d'analogie (2). L'être en tant qu'être, étant premier, devient un type, il est imité par d'autres êtres. Chacun d'eux se règle sur lui. Mais il est à part d'eux tous, et cela réellement, non logiquement ; et le vrai nom de la philosophie première, c'est Théologie (E, 1, 1026 *a*, 18). En un mot, l'objet de la philosophie première est un individu. Or cet individu, comme Aristote le répète sans cesse avec des expressions diverses, est une pure forme (cf. p. 407, n. 2). Il est une pure forme, parce que sa fonction est d'expliquer les autres êtres et que la véritable explication consiste à invoquer la fin et, en dernière analyse, la forme. La forme explique tout le reste et se suffit à elle-même.

Nous reviendrons tout à l'heure sur l'être en tant qu'être pour le considérer en lui-même et approfondir son essence. Commençons par comparer cette essence avec celle des autres êtres. Que les autres êtres doivent plus ou moins

(1) *Metaph*. Γ, 1 *début* : ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό...

(2) *Metaph*. E, 1 *fin* : ... καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. Pour l'universalité d'analogie, voir p. 397, n. 1.

leur réalité à la forme, cela, avons-nous dit, importe peu, puisque le premier de tous les êtres est forme pure, de sorte que la suprématie reste inéluctablement à la forme. Cependant il y a quelque chose de choquant dans le fait que l'individu suprême soit une forme pure, tandis que les autres sont des individus précisément par leur matière. C'est là dans le système d'Aristote une incohérence qu'on ne peut nier. Mais il reste à savoir si, tout en étant une vérité historique, elle est aussi une vérité philosophique; si, en d'autres termes, elle est exigée par l'esprit du système. Il semble bien qu'il n'en est rien. Tout dans le système, nous avons essayé de le montrer, est orienté vers la forme comme aussi vers l'affirmation de l'individu ou, mieux encore, des individus. Le point faible, nullement exigé par la logique de la doctrine, est la théorie de l'individualité. Entre les deux conceptions de l'individualité qui se trouvent dans la lettre d'Aristote, une seule est compatible avec les principes directeurs de la pensée aristotélicienne : l'individualité de Dieu lui vient de ce qu'il se suffit; c'est parce qu'il a une réalité positive pleinement suffisante, qu'il est un être séparé (1). Au contraire c'est par des caractères négatifs que s'expliquerait l'individualité des autres individus : ce privilège de l'existence séparée, qui est en lui-même réellement un signe d'excellence et de réalité positive, leur viendrait d'un défaut. Cette manière de voir platonicienne se comprend dans Platon, qui ne place pas très haut dans son estime l'individu. On ne comprend pas qu'Aristote l'ait adoptée. La logique lui aurait conseillé d'en adopter une autre. Il aurait dû, obéissant au mouvement d'ensemble de sa pensée, définir tous les individus par la forme. Par la matière il aurait pu expliquer pourquoi

(1) *Metaph*. Λ, 7, 1073 *a*, 4 : ... ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν... Cf. 10 *déb*. et K, 7, 1064 *a*, 34-5, 1. Le divin est ce qui se suffit, *De caelo* I, 9, 279 *a*, 21 : ... τὴν ἀρίστην ἔχοντα [*sc*. τἀκεῖ *a*, 18, c'est-à-dire les natures divines qui sont au-dessus du premier ciel] ζωὴν καὶ αὐταρκεστάτην... cf. *a*, 35 ; *Eth. Nic*. X, 7, 1177 *a*, 27 : ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν [*sc*. διαγωγὴν] ἂν εἴη, et la vie théorétique est précisément celle de Dieu (*Metaph*. Λ, 7, 1072 *b*, 14). Cf. aussi *Eth. N*. I, 5 (7), 1097 *b*, 7 sq.

les individus sensibles ne sont pas des dieux, c'est-à-dire pourquoi ils ne sont pas des êtres suffisamment séparés, indépendants, individuels ; car ces trois mots expriment la même notion. Il ne pouvait demander à la matière d'expliquer ce qu'il y a de positif dans l'individu : un tel mode d'explication revient en effet à traiter l'individualité comme une infirmité. Les Platoniciens d'Alexandrie, qui lui doivent tant d'ailleurs, ont été plus aristotéliciens qu'Aristote quand, éclairés, il est vrai, par la doctrine stoïcienne des raisons séminales, ils ont admis une Idée de Socrate, une Idée de chaque individu (1). Si Aristote avait rompu sur ce point avec son maître, toute sa doctrine de l'être se serait aussitôt éclairée d'une vive lumière et développée d'un bout à l'autre dans un parfait accord avec elle-même. Elle eût été partout anti-universaliste ou individualiste, sans cesser d'être un rationalisme, puisqu'elle eût été partout formaliste. La notion de la forme, complètement rectifiée, eût été sans hésitation envisagée du point de vue de la compréhension.

Mais nous n'avons encore fait qu'esquisser le contour extérieur de l'individu suprême. Il faut pénétrer un peu plus avant dans son essence, nous demander ce qu'est au fond l'être en tant qu'être. Ce fond de l'être en tant qu'être se présente,. semble-t-il. sous trois caractères : c'est la forme, la forme concrète, et enfin la forme vivante (2).

(1) Voir Plotin, *Ennéade* V, VII, par ex. 1 : ... εἰ μὲν ἀεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους, ἔσται αὐτοσωκράτης καθ' ὃ ἡ ψυχὴ καθέκαστα καὶ ἐκεῖ · εἰ δ'οὐκ ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλη γίνεται ὁ πρότερον Σωκράτης οἷον ὁ Πυθαγόρας ἤ τις ἄλλος, οὐκέτι ὁ καθέκαστα οὗτος κἀκεῖ. Sur cette conception dans la doctrine stoïcienne des raisons séminales, cf. Némésius *Nat. hum*. 38, p. 277), Arnim. *St. vet. fragm*. n. 625, II, p. 190, 16).

(2) C'est la forme pure et l'acte pur, *Metaph*. Λ, 8, 1074 *a*, 35 : τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον · ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν... 7, 1072 *a*, 25 : ... ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Cf. *b*, 8 ; 6, 1071 *b*, 19 sq., 22 *et saep*. C'est une forme vivante, *ibid*. 7, 1072 *b*, 26 : καὶ ζωὴ δέ γ' ὑπάρχει · ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια · ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ [Bonitz, au lieu de δέ] τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. τοῦτο γὰρ ὁ θεός. Cf. *b*, 16 sq. ; *De caelo* II, 3, 286 *a*, 9 ; I, 9, 279 *a*, 20-22 (*supra*, p. précéd., note).

Aristote était trop pénétré de l'esprit de la philosophie conceptuelle pour céder, lorsqu'il s'agissait de définir la réalité suprême, à la tendance qui le reporte souvent vers le réalisme des Physiologues, en haine de celui de Platon. Il fallait bien qu'il définît par la forme le principe souverainement explicatif et souverainement réel. C'est ce qu'il a fait de la façon, non seulement la plus expresse, mais aussi la plus conséquente et la plus consciente. Il ne se contente pas de dire sans cesse que Dieu est tout en acte. Il écarte encore de lui la quantité (1), ce qui, à moins de réussir à rendre intelligible la quantité elle-même, était le moyen décisif de donner à cet être des êtres une essence conceptuelle. Si les Idées de Platon ne sont pas dans le lieu, le premier moteur est inétendu, et même, puisqu'Aristote distingue du temps l'éternité, Dieu, tout en durant peut-être, n'est pas dans le temps au sens ordinaire des mots (2). Il est donc bien entendu qu'il ne reste au fond de l'être suprême aucune trace de matière ou de support. Mais cette façon de définir la réalité suprême ne constitue pas, par elle-même, un progrès sur Platon. On n'en saurait dire

(1) Voir *supra*, p. 402 le texte de *Metaph.* Λ, 8 1074 *a*, 33 et 7, 1073 *a*, 5-11 : dans ce dernier passage Aristote renvoie à une démonstration antérieure, δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν [sc. τὴν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον] ; c'est celle de la *Physique*, VIII, 10, 267 *b*, 17 à la fin (voir p. 349 sq.).

(2) *Phys.* IV, 12, 221 *b*, 3 : ... τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ. D'autre part les natures simples qui sont l'objet de la pensée divine sont pensées dans un temps indivisible, *De an.* III, 6, 430 *b*, 14 : τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς... Ces textes permettent de comprendre le remarquable passage sur lequel s'achève le ch. 9 de *Metaph.* Λ, 1075 *a*, 5 : ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον [*l'objet de la pensée divine*]· μεταβάλλοι γὰρ ἂν [*la pensée divine*] ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ [*mais ne faut-il pas dire plutôt*] ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην ; ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἢ ὅ γε [*ou en général tout intellect qui a pour objet...*] τῶν συνθέτων, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ [cf. 7, 1072 *b*, 15, 25 : μικρὸν χρόνον ἡμῖν, ὡς ἡμεῖς ποτέ]· οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδί [*sc.* χρόνῳ], ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι [*quoique ce parfait soit distinct de lui ; à plus forte raison si ce parfait était la pensée même qui le pense, comme c'est le cas pour Dieu*]· οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Cf. Bonitz, *Metaph.* II, p. 517 sq.

autant à propos du second caractère fondamental de l'être en tant qu'être. On a quelquefois été tenté de considérer sa nature comme très abstraite, et le fait est qu'Aristote n'a peut-être pas assez fait ressortir combien, dans sa pensée, l'être en tant qu'être est loin de ressembler à l'être de Parménide ou à l'Idée de Platon. En dépit de tendances contraires, l'Idée de Platon est d'autant plus réelle qu'elle est plus générale, c'est-à-dire plus vide. La forme d'Aristote est au contraire quelque chose de concret ; car l'espèce a plus d'être que le genre (1). Dieu, être simple, c'est-à-dire sans parties, comme eût avec raison commenté Leibnitz, n'est pas pour cela un être sans attributs. C'est au contraire l'être souverainement réel (2). Reste enfin un dernier caractère de l'être en tant qu'être, qui suppose les deux autres et les dépasse en excellence et en signification : l'être des êtres, c'est l'esprit (3). Non seulement Aristote l'affirme, mais il a au moins le sentiment, sinon l'idée adéquate, de la portée de son affirmation. Sans doute il a dit quelque part que la pensée, c'est les pensées (4), ce qui paraîtrait ramener le sujet à l'objet, même après qu'il n'est plus question d'une dualité de l'intelligible et

(1) *Cat.* 5, 2 *b*, 7 : τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν.

(2) Il l'est en tant que forme pure et acte pur, fin suprême et bien suprême, et c'est pourquoi il se suffit à lui-même (cf. p. 406, n. 1). Cf. *Metaph.* Λ, 7, 1072 *a*, 27 : ce qui est souverainement et immédiatement intelligible et désirable, autrement dit ce qui a le plus d'être, est une seule et même chose : τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. *a*, 31 sq. : ... ταύτης [*sc.* τῆς συστοιχίας τῆς νοητῆς καθ' ἑαυτήν] ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης [*sc.* τῆς οὐσίας ἡ μάλιστα πρώτη] ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν. 34-*b*, 1 : dans la même série se trouvent le bien et le désirable par soi, καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. *b*, 10 sq. : ἐξ ἀνάγκης ἄρα [au sens de τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς, 13] ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

(3) *Ibid.* 9, 1074 *b*, 33 : ... τὸ ἄριστον ἡ νόησις [*lorsque, au lieu d'être, comme en nous, l'actualisation d'une puissance, elle est la pensée immédiatement actuelle*]. αὑτὸν ἄρα νοεῖ [*sc.* ὁ νοῦς], εἴπερ ἐστὶ [*sc.* ὁ νοῦς] τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. 1075 *a*, 3 : οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, τὸ αὐτὸ ἔσται καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

(4) *De an.* I, 3, 407 *a*, 7 : ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα.

de l'intelligent, ni d'une action exercée sur l'intellect par l'intelligible. Cependant ce n'est pas là, semble-t-il, le dernier mot d'Aristote. Il affirme trop énergiquement la vie de Dieu pour en revenir à faire de lui, par un détour, une Idée platonicienne, une loi morte. Dieu, pour Aristote, est et reste sujet en même temps qu'objet, et l'assertion qu'il est l'esprit mérite d'être prise dans le sens le plus propre et le plus plein. S'il est vrai que les autres êtres imitent le premier des êtres (1), on voit que la philosophie conceptuelle, idéalisme tout objectif chez Platon, tend déjà fortement chez Aristote à passer à l'idéalisme complet, pour qui un être est la synthèse d'un objet ou d'un sujet.

(1) *De caelo* I, 9, 279 *a*, 28 : ὅθεν [*à partir de cette substance immortelle et divine qui est la fin de l'univers*] καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. C'est aussi sous le rapport de la finalité que le livre Λ de la *Métaphysique* envisage cette action du modèle suprême, 7, 1072 *b*, 3, 14 : κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον... ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Par contre, dans le *De gen. et corr.* I, 3, 318 *a*, 1 sq., il la considère comme celle d'une cause efficiente : οὔσης δ' αἰτίας μιᾶς μὲν ὅθεν τὴν ἀρχὴν εἶναί φαμεν τῆς κινήσεως... Cf. 7, 324 *b*, 13 sq. où les deux points de vue sont expressément opposés l'un à l'autre.

INDEX ALPHABÉTIQUE

N. B. — *Afin de ne pas briser le contenu de la table et d'en rendre l'usage plus facile, j'y ai introduit les mots grecs et je les y ai classés à leur rang alphabétique, sans tenir compte de l'aspiration et en adoptant les équivalences suivantes :* γ = g, θ = th, κ = k, ξ = x, φ = ph, χ = ch, ψ = ps. — *Les termes techniques grecs sont accompagnés de leur équivalent français.* L'astérisque *renvoie au mot qui en est suivi.* Les chiffres gras *signalent les passages les plus importants. — Le titre des ouvrages d'Aristote qui sont mentionnés dans la table y est indiqué en italiques et d'après sa traduction française ; le renvoi permet de retrouver le titre grec. Les écrits perdus sont précédés du signe* † *et les apocryphes placés entre crochets.*

ABSURDE (démonstration * par l').
ACADÉMICIENS 167[2].
ACCEPTIONS (diversité d') (ποσαχῶς * λεγόμενα) de l'être *, de l'un * 121 sq. Cf. *catégories*.
ACCIDENT, — **el**, τὸ συμβεβηκός *, 101, **112** sq., 126, 156, 157[2], **227**, **240**, 277 sq. Sensible par — 377.
ACCROISSEMENT, αὔξησις, *opp.* décroissement *, φθίσις, **311**, **324**, 359, 364 sq.
ACTE, ἐνέργεια, *opp.* puissance * : relativité **264-266** ; degrés **326** sq., 374 ; pur **407 sq.** — 88 sq., 101, 268, **284** sq., 306, 309 sq., 358, 375. Cf. *sensation*.
ACTION, πρᾶξις *, 82 ; *opp.* passion * **273** ; **agir** (faire), ποιεῖν *, 101 sq. ; *opp.* pâtir 311 ; **agent**, *opp.* patient 319, 334 ; **actif**, *opp.* passif (cf. *intellect*, *qualités*, *verbes*) ; **activité** 388.
ADJECTIF 101.
ΑΔΙΟΡΙΣΤΟΣ πρότασις, proposition indéterminée *.
ADRASTE, commentateur d'Aristote 28.
ΑΔΥΝΑΜΙΑ φυσική, διορισθεῖσα, συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ *, inaptitude (impuissance) naturelle, déterminée ou liée au sujet 137[1]. Cf. *aptitude*.
AFFECTION, πάθος, 106 ; **affectives** (qualités *, παθητικαὶ ποιότητες).
AFFIRMATION, κατάφασις, 110, 162 sq. ; *opp.* négation *, 131, **139 sq.**,

149 sq., **158-160**, 161. Cf. *désir, proposition* — ÷ *Sur l'affirmation et la négation* 28, 31.
AGRÉGATS 360.
AIR 361.
AKPA (τὰ), les extrêmes ˙ ; τὸ ἀκρότατον αἴτιον, la cause ˙ première.
AITEIΣΘAI, postuler ; αἴτημα, postulat ˙.
ALBERT LE GRAND 129.
ALCMÉON de Crotone 313[1] ; ÷ *Contre Alcméon*, 21.
ALEXANDRE d'Aphrodise 22[5], 387, 391[1], 396.
ALEXANDRIE (bibliothèque d') 14, 65, 68, 70. **Alexandrins** 268, 375, 407.
ALEXINUS de Mégare ˙, 28.
AΛΛO ἐν ἄλλῳ 178[2]. — ἀλλοῖον, 313.
ALTÉRATION, ἀλλοίωσις, 292 sq., 307, 311, 313, 334 sq., 355, 359, 362 sq., 378 ; — en masse, — ἀθρόα 323.
AMA, simultané ˙,
AMBIGUITÉ de la puissance ˙ 264.
AME (*Traité de l'*) π. ψυχῆς 38, 71, 353 : l. 1, 233. — Définition 373 sq. ; fonctions 375-392 ; — et corps 373-375, 386 sq. : moteur immobile de l'animal 326, 335 sq., 356 sq., 376 ; mue par accident 332 sq., 357. — 17, 19, 296, 300, 316, 353, 364, 395. Cf. *désir, intellect, monde, nature, pensée, sensitif, végétatif.*
AMMONIUS fils d'Hermias 15[1], 51[1].
ANAΓKH ἐξ ὑποθέσεως, nécessité ˙ hypothétique. — στῆναι 328 sq.
ANALOGIE (universalité d') 247, 397, 405, cf. 121 (ἕν ˙). Connaissance par — 266. — en biologie 366.
ANALYTIQUES, Premiers et seconds 28 sq., 93 ; *Premiers* I, ch. 1-3 109 sq., 188 sq. — et logique ˙ 96, 226 sq. Cf. *jugement, méthode.*
ANAXAGORE 74, 292, 307, 318, 319 sq., 330 sq., 346, 371. *Physiologues.*
ANAXIMANDRE 282, 285. Cf. *physiologues.*
ANDRONICUS de Rhodes 14, 15 sq., 26 sq., 32 sq., 50[2], 53, 61, 62 sq.
ANEY (τὸ οὗ οὐκ), la condition ˙ nécessaire.
ANHOMÉOMÈRES (parties), Cf. *homéomères.*
ANIMAL 366 sq., 367-369 ; le mouvement dans l' — 321, 326, 332 sq., 335. Cf. *âme, vie, classification.*
ANIMISME 364.
ANTÉRIEUR, postérieur, πρότερον, ὕστερον, 102, 147, 295, 319.
ANTIKEIΣΘAI ἀντιφατικῶς, ἐναντίως, opposition contradictoire ˙, contraire ˙.
ANTIMETAΣTAΣIΣ, ANTIΠEΡIΣTAΣIΣ, remplacement ˙ mutuel des corps dans le lieu.
ANTIOCHUS d'Ascalon 68, 71.
ANTIΦAΣIΣ διορισθεῖσα, συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ ˙, contradiction ˙ déterminée, liée au sujet ˙.
ANTIPHON, le Sophiste 303 sq.
ANTISTHÈNE 130, 403.
ANTIΣTPEΦON corrélatif ˙, ANTIΣTPOΦH, conversion ˙.

AOPIΣTOΣ, AΔIOPIΣTOΣ, indéfini ˙.
APELLICON 15, 60 sq., 64.
AΦAIPEΣEI ἄπειρον, infini ˙ de division.
AΠΛA (τὰ), les natures ˙ simples.
APOLLODORE d'Athènes 2[3], 17.
AΠOΦAΣIΣ, négation ˙ ; ἀποφατικὸς λόγος τινος κατά τινος 110[1].
AΠOΦANΣIΣ, ἀποφαντικος λόγος, déclaration ˙, discours déclaratif.
AΠOPIA, difficulté ˙, question.
APPARTENIR à, ὑπάρχειν ˙ avec le datif.
APPÉTIT 388.
APTITUDE naturelle, δύναμις φυσική 105 sq.
ARISTOPHANE de Byzance 71.
ARISTOTE. Biographie 2-12. Testament 2 sq., 14. Méthode d'enseignement 10-12, 57-59. — Ecrits (leç. II-V) : catalogues 13-16, 70 sq. ; transmission 14, 60-72 ; syntagmatiques et hypomnématiques 45 sq. ; publication 46-50, 57-59, 60 ; exotériques et ésotériques ou acroamatiques ˙ 10[3], 17, 50-57 ; chronologie 19, 22 sq., 25, 29[1], 57 sq., 72 sq., 109, 134 sq. — Platonicien 5, 6-9, 17, 18 sq., 20, 22, 46-78 ; critique de Platon ˙ 20, 22 sq., 400 sq.
ARISTOXÈNE de Tarente 3, 6, 70.
ART (ouvrages sur l') 44, 53 sq. l'art. 236, 366 ; et la nature ˙ 270, 273 sq , 278, 302, 305, 360.
ASSERTORIQUES (propositions ˙), τοῦ ὑπάρχειν (κατάφασις ἢ ἀπόφ.). 194.
ASSOCIATION des idées 383.
ASTRES 354-358. Cf. *éther, sphères.*
AΣYMBΛHTA, incomparables 134 sq.
ATOMISME 307, 346. Cf. *Leucippe, Démocrite.*
ATTRIBUT et sujet ˙ 97, 98 sq., 103, 110, 115, 155 sq., 157 sq., 402, 409 ; — essentiel (ὑπάρχον καθ'αὑτό, 246), accidentel ˙, immédiat 301, 303 ; — dérivé essentiel (πάθος, συμβεβηκὸς ˙ καθ'αὑτό) 113, 115, 245 sq. ; — enveloppant le sujet (camus ˙) 119 sq., 305. Quantification de l'— 164. — **Attribution**, κατηγορία ˙ ; problème de l' — 118, 130 sq., 152, 173[1], 306.
AYTOMATON (τὸ), hasard au sens propre.
AUTORITÉ 229 sq.
AUTRE (altérité) 148-150.
AVOIR (posséder ˙), ἔχειν, 101 sq.
AXIOMES (ἀξιώματα, τὰ κοινά) 244-248, 398.
BAS et haut 104, 337, 360.
BEAUCOUP et peu 104.
BIAIOΣ κίνησις, mouvement ˙ forcé, contre nature ˙.
BIEN (÷ *Rédaction des leçons de Platon sur le*) 7[2], 18, 22, 33, 46.
BIOLOGIE (ouvrages de) 38-41, 353. — 257, 363-369 (cf. 257 sq.).
BOÉTHUS de Sidon 365.
CAMUS, cf. *attribut.*
CATÉGORIES. *Traité des* — 26 sq., 106 sq., 109, 130 ; *postprédicaments* ˙. — **97-107**, 116, 121, 168[1], 306 ; par rapport au concept ˙ 112 ;

au mouvement * 311. — **Catégorique** (proposition) 170 (syllogisme) 181.
CAUSE : les quatre —s 88 sq., 148, 173, 237 sq., 251 sq., 253, **260-275**, 363 ; motrice 35, et finale 410[1]. — nécessaire * 270, 272 sq., 275 ; adjuvante, συναίτιον, 364 ; première (πρώτη αἰτία, αἴτιον ἀκρότατον) 260, 315 ; prochaine (αἴτιον ἐγγύτατον) 238 sq. Connaissance par la — 236, **238-240**. Dans Platon 78. Cf. *condition* *.
CERCLE (mouvement * en) 336, 345 sq., 348. Devenir en — 273, 283. Cf. *démonstration*, *Euler*.
CHANGEMENT (μεταβολή 310[3]) 129, 261 sq., 280, 295, 297, **306-313**, 318 sq., 358 sq. Cf. *mouvement*.
CHAUD et froid 334, 361 sq , 364.
CHOIX, προαίρεσις, 278, 390[3].
CHRYSIPPE 18, 144. Cf. *Stoïciens*.
CICÉRON 19 sq., 21, 32, 47 sq., 55, 67 sq.
CIEL (*Traité du*), π. οὐρανοῦ, 36 ; I, ch. 2 et 3, 354. Le ciel 101, 290 sq., 353, 357, 358, 370.
CINÉMATIQUE 311. Cf. *dynamique*.
CLASSIFICATION des sciences **80-88**, 180 ; des animaux 369.
COMMUN (sens, sensible) 377, 381 sq. Cf. *lieu*.
COMMUNICATION des genres *.
COMPARATIVES (formes) 101.
COMPLEXE 77-79.
COMPOSÉ (le), τὸ σύνολον, 262, 403. — **153-155**, 160 sq. Cf. *infini*.
COMPRÉHENSION 77, 126, 158, 164 sq., 177-182, 396, 407. *Extension* *.
CONCEPT, λόγος, νόημα. Leçon VIII, **108-127** ; 154, 157, 248, 396. Philosophie du — chez Platon et chez A. 76-80, 128, 145, 370 sq., 408. — **Conceptualisme** 268 sq.. 271. Cf. *catégories*, *définition*, *opposé*.
CONCLUSION, συμπέρασμα, 162, 171, 249 sq., 253.
CONCRET (Sciences du) 260.
CONDENSATION 313, 334, 346. Cf. *dense*.
CONDITION 148, nécessaire, cf. ἄνευ, *cause*.
CONNAISSANCE (théorie de la) 94, 96 sq., **394-400** ; évolution de la — **384 sq.** Cf. *immédiat*, *logique*, *pensée*.
CONSCIENCE 371, 381 sq.
CONSTANT, πολύ (ὡς ἐπὶ τό).
† *CONSTITUTIONS* (*Les*). *La constitution d'Athènes*, 43.
CONTIGU, ἐχόμενον, 284, 290.
CONTINGENCE, τὸ ἐνδεχόμενον, 94, 156 sq., 164, 171, 258, **277 sq.**, 358, 399 ; des futurs 167, 390 sq. (cf. *hasard*, *liberté*). — Mode contingent, τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.
CONTINU, συνεχής, 284[2], 307 sq., 309 sq. (Translation * circulaire) — quantité * 104. Cf. *espace*, *temps*.
CONTRADICTION, ἀντίφασις *, opposition * de concepts 129, 131-133, 137 sq., **139-141**, 142 sq., 145, 147, **148-151**, 152 ; de propositions * **165-167** — déterminée, διορισθεῖσα, liée au sujet, συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ * 157[1]. Principe de — 92 sq., 234 sq., 247, 312, 403.

CONTRAPOSITION (conversion * par) 169.
CONTRARIÉTÉ, ἐναντί-ον, — ωσις, opposition * de concepts **131 sq.**, **133-136**, 138-140, **143-147**, 148 sq., 151 sq., 310 sq. ; de propositions 165 ; dans les catégories 102[3], 103 sq., 106 ; en physique 129, 135 sq., 309, 355, 361 sq., 373 sq.* Unité de la science des —s 130, 308. Cf. *extrême*. — † *Traité* et *Choix des contraires* 31, 33, 137[1].
CONVERSION, ἀντιστροφή *, 110, 164, **168-170**, 185 sq., 194 sq., 212 sq., 220[1].
CORPS naturel 282 sq. et simple 327, 354 sq. Cf. *âme*.
CORRÉLATIF, ἀντιστρέφον *, 105, 132 sq., **145-148**, 379. Cf. *relatifs*.
COULEURS 380[3], 386 [*Traité des* —] 37.
COURBE 106, 336, 342.
COURNOT 278.
CRÉATION 317.
CRITOLAUS 62, 69.
DANS (être) 288-290.
DÉCLARATION ἀπόφανσις *, 160, 162 ; discours déclaratif 154, 158 sq.
DÉFINITION, ὁρισμός 118[1] ; **119-127**, 227 sq., 239, **248-253**, 394, 396. — de mots et de choses 110 sq. Cf. *concept*, *démonstration*, *fin*, *logique*, *physique*.
ΔΕΚΤΙΚΟΝ τῶν ἐναντίων, le sujet * des contraires * (la substance *). Cf. ἀδυναμία, ἀντίφασις.
DÉMÉTRIUS de Phalère 68.
DÉMOCRITE 74, 277, 292, 299, 307, 319 sq., 358, 374, 21, 46. Cf. *Atomisme*.
DÉMONSTRATION 11, 78 sq., 93, 96, 108, 176, 240 sq., 394 sq. ; — et définition * **249-253** ; — circulaire * 188 sq., 242, 248 ; — par l'absurde * 110 ; — par réfutation (ἐλεγκτικῶς) 235. Cf. *principes*.
DÉNOMINATION dérivée, παρώνυμος ἀπό..., 102[3], 106.
DENSE, — ITÉ, 106, 293. Cf. *condensation*.
DENYS d'Halicarnasse 47.
DESCARTES 181, 371, 375.
DÉSIR, désirable 321, **388-390** ; — et affirmation * 389 sq.
DÉTERMINISME 260, **275 sq.**, 359, **391 sq.**
DEVENIR 237, 384. Cf. *cercle*, *changement*.
DIALECTIQUE (Ouvrages sur la) 29 sq., 31[4], — méthode 52, 55-57, 61, 83 sq., 91, 93, 95, 109-111, **226-228**, **231-235**, 247 sq., 363. — platonicienne 230.
DIALOGUE, méthode 11, 54, 230 sq. — † *Dialogues d'Arist.* 17-20. Cf. 23 sq., 33, 42, 47 sq., 49 sq.
ΔΙΑΣΤΗΜΑΤΑ (τά), les prémisses *.
ΔΙΑΘΕΣΙΣ, disposition * passagère.
DICÉARQUE 3, 70, 71.
DICHOTOMIE 283 (340). Cf. *Zénon*.
DICTUM *de omni et nullo* 177-179.
DIEU 34, 357, 387, 406-410.

DIFFÉRENCE spécifique * 101, 117 sq., 123-125, 127 sq., 227, 263. — parfaite ou complète, τελεία διαφορά 135.
DIFFICULTÉ, question, ἀπορία, 105, 232-234 (εὐπορία *).
DIODORE Cronos, le Mégarique * 28[3], 109, 307.
ΔΙΟΤΙ (τὸ), le pourquoi, la raison, 252.
DISCOURS 118, 123, 140 sq., 153, 156 ; (parties du) 101. — **Discursion. discursif** 116 sq., 154, 171, 174, 243, 396, Cf. *intellect* *.
DISCRÈTE (Quantité) *, διωρισμένον ποσόν, 104.
DISJONCTIF (Jugement) 170 ; (syllogisme) 181.
DISPOSITION : permanente, ἕξις ; passagère, διάθεσις, 104-106.
DIVINATION (De la) par le sommeil 40.
DIVISION, méthode platonic. 78, 128, 174 sq., 188, 250, 253. **Divisibilité** 281, 284 (343 sq.). — διαιρέσεις de Platon 22 ; † — d'A. 33, 137[1]. Cf. *infini* *.
DROITE 336. Cf. *courbe* *.
DUALISME 372 sq., 379.
ΔΥΝΑΜΙΣ, puissance *, aptitude * ; τὸ δυνατόν, le possible *.
DUR et mou 106, 361.
DYNAMISME 299, 314 ; —mique d'A. 293, 322 sq., 346-348 (349-352). Cf. *cinématique* *.
EAU 361.
ΕΧΕΙΝ, posséder, avoir *. τὸ ἐχόμενον, le contigu *.
ÉCONOMIQUE (science) 85 sq. — [*Traité de l'* —] 43, 71, 85.
ECTHÈSE, ἔκθεσις, 196.
ÉGAL 104.
ΕΓΓΥΤΑΤΟΝ αἴτιον, cause * prochaine.
ΕΚΑΣΤΟΝ (καθ') singulier * ; τὰ καθ'ἕκαστα, *syn.* τὰ ἔσχατα *
ΕΛΑΤΤΟΝ (τὸ), le mineur *.
ÉLÉATES 74, 229, 298, 306-308, (322), 401. Cf. *Xénophane*, *Parménide*, *Zénon*, *Mélissus*.
ΕΛΕΓΚΤΙΚΩΣ, par réfutation (démonstration *).
ÉLÉMENT, στοιχεῖον, 265 sq., 270, 282 sq., 354, 360-362.
EMPÉDOCLE 157, 277, 307, 318 sq., 346. Cf. *Physiologues*.
EMPIRISME d'A. 92, 94, 101 sq., 164.
ΕΝ ἀριθμῷ, unité numérique *. — Κατ'ἀριθμόν, choses qui possèdent un élément commun, *opp.* πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, qui se rapportent à un même terme (analogie *) 121[1], 397[1]. ἓν κατὰ ou ἐπὶ πολλῶν, *opp.* παρὰ τὰ πολλά, unité * immanente et transcendante 395. Cf. *spécifique*.
ΕΝΔΕΧΟΜΕΝΟΝ, contingent * ; μὴ — ἄλλως ἔχειν, nécessaire * ; ἐνδέχεσθαι, être possible * 193[1], 194.
ΕΝΔΟΞΑ (τὰ), propositions plausibles 30, 55, 95.
ΕΝΕΚΑ (τὸ οὗ), la cause * finale.
ΕΝΕΡΓΕΙΑ, l'acte *.
ENTÉLÉCHIE 373 sq.
ÉNUMÉRATION complète 256-258, κατ'ἀριθμόν 126[1] Cf. ἕν.
ΕΝΥΠΑΡΧΕΙΝ, être immanent * à...
ΕΠΑΓΩΓΗ, induction *.

ÉPICURE 3, 6 sq., 71.
ÉRATOSTHÈNE 17.
ÉRISTIQUE 231.
ERREUR 160, 377, 383, 396[3]. Cf. *vrai*.
ΕΣΧΑΤΟΝ (τὸ), le mineur * ; τὰ ἔσχατα (καθ'ἕκαστα *), les termes derniers de la démonstration * 243[2] ; ἐσχάτη ὕλη, matière * prochaine.
ESPACE 280, 286-292, 294 sq., 340 sq., 399.
ESPÈCE 77 sq., 101, 103, 123, 125, 128, 178[2], 180, 409 ; dernière 239 sq., 243, 402. Espèces animales 366, 369.
ESPRIT 316, 409 sq.
ESSENCE 79, 91, 103, 113, 116, 121, 127, 173-175, 237, 248-250, 252, 394 ; simple ou composée 251, 253 ; réelle ou fictive 110.
ÉTAT (être dans tel), κεῖσθαι, 101.
ÉTENDUE 372, 375. Cf. *force*.
ÉTHER 301, 355 sq., 359 sq.
ÉTHIQUE à Nicomaque (10), [*Éthique d'Eudème*], [*Grande morale* *] 42 sq., 71.
ÊTRE, τὸ ὄν, τὸ τόδε : copule 122, 159 sq., 163, 192 ; acceptions * diverses 121, 398 (catégories *) ; — et non-être 140, 148-151, 306, 391[1] ; — en tant qu'être 34, 77, 94, 99-101, 248, 394, 397, 400-410. — de Platon 78, 99. Cf. *dans*, *pensée*.
EUBULIDE le Mégarique 3, 6, 28.
EUCLIDE de Mégare * 6.
EUCLIDE le géomètre 84.
EUDÈME le Platonicien 7[1]. Cf. *dialogues*.
EUDÈME de Rhodes 29, 34 sq., 43, 55, 59, 70, 81, 84, 131, 170. Cf. *Éthique*.
EULER (cercles d') 158, 170, 182.
ΕΥΠΟΡΙΑ, la solution des difficultés *.
EXAMEN dialectique *, πεῖρα, 232.
EXEMPLE 189, 191.
EXERCICE 374 (habitude *) ; — dialectique * de la pensée, γυμνασία, 232.
ΕΞΙΣ, disposition * permanente, habitude, manière d'être. Cf. διάθεσις.
EXISTENCE (position de l') 245 sq., 248.
EXPÉRIENCE 236, 396[3] ; dans Aristote 79, 259, 363.
EXTENSION 178-182, 187 ; point de vue de l'— 77, 125 sq., 236, 238 sq., 258, 395-397, 399 ; être dans * la totalité extensive de ..., ἐν ὅλῳ εἶναι 177 sq., 179[1].
EXTRÊMES : contraires * 132, 135 sq., 152 ; du syllogisme, τὰ ἄκρα, 172 ; du mouvement 143.
FAIT (le), τὸ ὅτι, 252.
FEU 361, 364, 393.
FIGURE, σχῆμα, μορφή, 378. Cf. *syllogisme*.
FIN 278 sq., 364 sq., 405 (cause finale) ; définition par la — 120[4].
FONCTION (unité de). Cf. *relatifs* *.
FORCE et étendue 349-362. Mouvement * forcé, βίαιος κίνησις.

FORME, εἶδος, et matière 125, **261-269**, **271-275** ; substantielle 313, 317 ; intelligible ou sensible 401 ; principe générateur 305, et moteur 392 sq., d'unité et d'individualité *, **404-407** ; — pure et séparée 115, 315 sq., 386 sq., 405, **407-410**. — 173, 190, 192, 327, 372 sq., 374 sq. — **Formel** ; logique 92 sq., 111, 129, 146, **190-192**, 393 ; dans les catégories 100 sq., 109-111, **Formalisme** 407 ; — Kantien * **146**.
FORTUNE, τύχη, 278 sq. Cf. *hasard*.
FRÉQUENT ; cf. πολύ.
GALIEN 29, 185.
GÉNÉRATION et corruption (*Traité de la*) 36. — 140, 149, 260, 281, 283, 310 sq., 312 sq., 317 sq., 324, 334 sq., 353, 354 sq., 359, 363. — *De la génération des animaux* 41, 363. — 365, 369 sq.
GENRE, γένος, τὸ τί * ἐστι 34, 77 sq., **99 sq.** (incommunicabilité des —, cf. 239), 103, 117 sq., 123 sq. (— prochain), 125 (est matière *, cf. 263), 128, 134 (identité de —), 150, 152, 178[2], 180, 227, 265, 397 sq., 402. Cf. *catégorie, espèce, substance*.
ΓΝΩΣΙΣ, connaissance, *opp.* πρᾶξις, 81.
GORGIAS(✝ *Contre*), 21 ; cf. *Mélissus*.
GRAND et petit 104. **Grandeur** mathématique 281, 283 sq. ; changement de — 293.
ΓΥΜΝΑΣΙΑ, exercice * dialectique de la pensée.
HABITUDE, ἕξις (*opp.* privation *), 131-133, 136-139, 140 sq., **142-145**, 308, 327, 341, 374.
HAMILTON, 92, 109.
HASARD 193[1], 260, 271, 276-279, 358, 391.
HAUT et bas *.
HEGEL, Hégéliens, 87, 93 sq.
HÉRACLIDE du Pont 6[3].
HÉRACLITE 282. Cf. *Physiologues*.
HÉRILLUS de Carthage 69.
HERMARQUE l'Épicurien 69.
HERMÊNEIA (*De l'expression de la pensée*) 14, 27 sq., 73, 109, 166.
HERMIPPE de Smyrne, 3, 4[1], 14 sq., 67 sq.
HIÉRARCHIE 76 sq., 313, 371-373, 375 sq., 379, 382, 388 — des choses terrestres 363, 366, 369 ; cf. *inférieur, notion*.
HIPPOCRATE de Chios, mathématicien, 84.
HISTOIRE de la philosophie dans Aristote 35, 233.
HISTOIRE des animaux 38, 71, 363.
HOMÉOMÈRES et anhoméomères (parties des animaux) 365 sq.
✝ *HOMÉRIQUES* (*Questions*) 45.
HOMONYMES (termes), ὁμώνυμος, 97, 121[1], 397[1].
HOMME 367, **humanité** (histoire de l') 20. — L'homme engendre l'homme (forme *) 305, 335, 365.
HUMIDE et sec 361 sq.
HYPOTHÈSE, ὑπόθεσις 245 sq. ; **hypothétique** (jugement) 170 ; (syllogisme) 181. Cf. *nécessité* *.

IDÉALISME 267, 296, 309 sq., 314, 372, 374.
IDÉES platoniciennes 20, 127[2], 180[1], 372, 395, 396[1], 400 sq., 408, 409 sq. — ✝ *Sur les Idées* 22 sq.
IMAGINATION 157, 324, 368, 382 sq., 384 sq., 386. Cf. *intellect*.
IMMANENT (principe *) 302, 305, 316, 357 ; être — à... ἐνυπάρχειν ou ὑπάρχειν * ἐν... 158. Cf. ἕν.
IMMÉDIAT, εὐθύς, πρώτως (unité *). Connaissance —e 243.
IMMOBILITÉ 301, 328[1].
IMPUISSANCE, ἀδυναμία *.
INDÉFINI : expression —e, ἀόριστον ὄνομα, 140, 163 ; proposition —e, 162.
INDÉPENDANCE, αὐτάρκεια, 406.
INDÉTERMINATION : des propositions 110, 163 sq., 166, 168 ; de la matière 162 sq. ; dans le monde * sublunaire 358 sq. Cf. *indéfini*.
INDIVIDUEL, τόδε τι, 77, 79, 94 sq., 100, 103, 106, 236, 239 sq., 265, 300, 398 sq., 402 ; l'individu suprême 101, 105, 127, 405-410. Cf. *forme, matière*.
INDIVISIBLE : ligne * — 283, 307 (37) ; — de mouvement, κίνημα, 307, 309. Intellection des —s 385, 396.
INDUCTION, ἐπαγωγή, 171, 189, 234, 241, 243, 250, 253-259, 298, 397.
INÉTENDU 316, 318 (le premier moteur *).
INFÉRIEUR (explication du supérieur par l') 237 sq., 282.
INFINI, ἄπειρον, 280 286, 292, 320, 344 ; — en acte et en puissance 298, 322 sq. ; — de composition (κατὰ πρόσθεσιν) et de division (κατὰ διαίρεσιν, ἀφ' αιρέσει) 285 sq.
INNÉ (pas de principe *) 253 sq., 259, 384.
INSTANT, τὸ νῦν, 294 sq., 319.
INSTINCT 366.
INTELLECT 154, 243, 321, 382, 383-387 ; — pratique 388, 390 ; — séparé 375, 386 sq., 409 sq. **Intellection** 156, 161, 171, 174 ; **intellective** (âme) 265, 375, 383. **Intelligible** 156 sq. ; forme — 236, 386 ; matière — 263.
INTEMPÉRANCE 390.
INTERMÉDIAIRES (moyen terme *) entre les opposés * 130, 132, 138 sq., 143 sq., 152, 165 ; entre le premier moteur et le dernier mû 317, 328 ; dans la sensation 379-381.
INTERMITTENCES du mouvement 322-325.
INTERROGER et répondre 226 sq., 230 sq.
INTERVALLE 291, 296.
INTUITION 79, 160, 171, 174, 396 ; — intellectuelle et sensible 116-118, 234 sq., 258 Cf. *limite*.
ISOCRATE 9.
JUGEMENT, ὑπόληψις *, leç. X ; nature et fonction 154, 161-170, multiplicité 155-157, et unité du — 157-160 ; analytique et synthétique 151 sq.
KANT 97, 128 sq., 163, 193[1] ; cf. *formalisme*. Successeurs de — 129.
ΚΑΤΑΦΑΣΙΣ, affirmation * ; καταφα τικὸς λόγός τινός κατά τινος 110[1].

KATA παντός, totalement, 125[1], 240, 258. — κατ᾽ ἀριθμόν, par énumération ˙ complète. — καθ᾽ αὑτό, par soi (attribut ˙). καθ᾽ ἕκαστον, singulier ˙ — καθ᾽ ἕν ˙.

KATHΓOPEIN,-IA, attribuer ˙; κατηγορία, attribution ˙.

KAΘOΛOY (τὸ), l'universel ˙, 126[1].

KEIΣΘAI, être dans tel état ˙ Κείμενα (τὰ), les données du raisonnement 172[1].

KINHMATA, indivisibles ˙ de mouvement.

KOINA (τὰ), les principes communs, les axiomes ˙. — ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι 48 sq.

KTHΣIΣ, *opp.* γνῶσις ˙, *dist.* πρᾶξις ˙, 81.

LACHELIER 186.

LANGAGE 153, 166.

LEIBNITZ 115, 186, 292, 314, 399, 409.

LEUCIPPE 292. Cf. *Atomisme*.

LIAISON 97, 102[1], 161 sq. — Termes sans —, ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα 112, 140, 153. Cf. *catégories*.

LIBERTÉ 94, 390-392. — Mouvement libre 326.

LIEU, τόπος : propre ou commun 287, 327 ; — naturel 282, 286, 327.
Adverbes de — 101, 104, 314. Cf. *matière*. Les lieux dans la dialectique 227 sq.

LIMITE 284, 290 sq., 294 ; cf. *intervalle*.

LISSE 101[1].

LOGIQUE (ouvrages sur la —) 26-31, 73. Nature 90-97, 176, 180 sq. ;
place dans la science 86-88, 100. Cf. 108, 111, 123, 260, 384, 393.
Adj. ; une recherche —, ζητεῖν λογικῶς 100 ; une définition — ou formelle ˙ 119, 120[4].

ΛOΓOΣ, concept ˙.

LOI 180, 257 sq.

LOURD et léger 327, 360 sq. : cf. *pesanteur*.

LUMIÈRE, cf. *couleurs*.

LYCOPHRON 130.

MAJEUR, τὸ πρῶτον, τὸ μεῖζον, 172.

MARCHE (*De la*) *des animaux* 41.

MATHÉMATIQUES 82, 84 sq., 87, 176, 181, 240, 260, 304, 393.

MATIÈRE, ὕλη, et forme ˙ 156 sq., 178, 190, 192, 260-268, 275 sq., 285,
306, 309, 317, 362, 372 sq. ; — première et prochaine, πρώτη,
ἐσχάτη ὕλη 266, 274 ; — logique 115 sq., 118, 127 ; — intelligible,
νοητὴ ὕλη 263 ; — topique, τοπικὴ ὕλη 358 ; principe d'individuation
127, 267, 385 sq., 402 sq., 406 sq. ; dans les catégories 265, 269.
Ce qui est sans matière, ὅσα ἄνευ ὕλης, 115, 316, 409[3]. Cf. *genre*, *οὐσία*, *puissance*.

MÉCANISME 299, 307, 314, 364.

MÉGARIQUES 166, 167[2], 307, 401. Cf. *Alexinus*, *Diodore Cronos*, *Eubulide*, *Euclide*, *Stilpon*.

MEILLEUR (la Nature ˙ tend au) 335.

MEIZΩN (τὸ), le majeur ˙.

[*MÉLISSUS* (*Sur*), *Xénophane* ˙ *et Gorgias* ˙ 21[3], 46]. † *Contre Mélissus* 21. — 371.

MÉMOIRE 157, 382 sq. — *De la — et de la remémoration* 40.

MEPEI (ἐν), le particulier ˙.

MÉTAPHYSIQUE 87, 88 sq., 394 — *La* — 32, 33-35, 46 ; 58 sq. AB 233, Δ 106, 269[2], ZH 404, I 134 sq., Λ 315, 317. Autres ouvrages sur la — 33.

MÉTÉOROLOGIQUES (*Les*) 37, 363.

MÉTHODE 30 ; dans la philosophie du concept 76-78 ; analytique ˙ et synthétique 128 sq. — **Méthodologie** 87, 96.

MINEUR τὸ ἔλαττον, τὸ ἔσχατον, 172.

MIXTE, **mixtion** 265, 362 sq.

MOBILE, **-ité** 318 sq., 322 sq., 329, 332, 333 sq., 348, 389 sq. Cf. *moteur*, *mouvement*.

MODE, τρόπος : **modal** : proposition 110 sq., 161, 170, 189-195 ; syllogisme 172, 181 sq., leç. XII 188-225.

MODÈLE 274, 405, 410 (121).

MOINS et plus, dans les catégories 102[3], 103 sq., 106.

MONDE, leç. XIX, 353-370 ; sans commencement 20 ; sublunaire et supralunaire 354, 358, 391 sq. ; hypothèses diverses 318 sq. ; âme du — 300 ; le petit — et le grand 320 — [*Du monde*] 42[5].

MONSTRES 267, 359.

MORALE (écrits sur la) 42 sq., 73 ; cf. 85. Cf. *Éthique*.

MOTEUR premier, 315-318, 325-352 ; Cf. 34, 305, 357, 408. Autres —s 318 sq., 331-333, 357, 389 sq. Cf. *cause*, *mobile*, *mouvement*.

MOUVEMENT : définition 309 sq. ; espèces 310-313 ; naturel et forcé 293, 312, 345 ; par soi et par autre chose 325-327 ; par accident 329, 332 ; continu, un et infini 280, 284 sq., 290, 295, 321, 332, 334 sq., 336-340, 349-352 ; éternel 299, 316 sq., 318-322 ; êtres en — 298, 301, 355. — Cf. 101 sq., 149, 292 (voyez *mobile*, *moteur*, *translation*, *temps*). — Π. κινήσεως, *Phys.* V-VIII, 36. — [*Du mouvement des animaux*] 41.

MOYEN-TERME, τὸ μέσον, ὁ μέσος [ὅρος], 11, 238, 394 sq. ; comme cause 173-175, 180 ; dans l'induction ˙ 256-258 ; nombre fini des —s 243 ; connaissance par médiation ou raison ˙ 236, 240, 399.

NATURE : Ouvrages sur la — 36-42, 73 ; sciences de la — 78 sq. — 297-305, 312, 322, 353, 401 ; ordre de la — 255-257, 260 ; ses erreurs 267, 359 ; cause hors de la — d'une action dans la — 305, 315 sq. ; — et âme 300, 316, 356, 360. Natures simples 114-116, 160 sq., 174, 193, 251, 408 sq. ; — composées 118-123. Cf. *art*, *déterminisme*, *meilleur*, *vain* (*en*).

NÉCESSAIRE 92, 94, 96, 206, 236, 359, 392 ; — et universel 258 sq., 399. — Proposition —, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, 194 ; mode — 190, 193. — **Nécessité** hypothétique ˙ et nécessité absolue (cf. ἀναγκη) 273. Cf. *cause*.

NÉGATION, ἀπόφασις, 110, 143, 266.

NÉLÉE 60, 65.

NICOLAS de Damas 14, 33.
NICOSTRATE 147.
NOHMA, concept; νοητόν, objet du — 116 ; νόησις, acte par lequel il est conçu *ib.* (cf. pensée *) ; νοητή ὕλη, matière * intelligible.
NOM 154 ; — indéfini *. **Nominalisme** d'A. 401.
NOMBRE 281, 283, 295 sq., 343 sq., 377 ; — idéal 20. Noms de — 101.
NOTION 97, 102, 385 ; —s coordonnées, hiérarchisées 150.
NUMÉRIQUES (unité et identité), ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ, 103, 402.
NUTRITION 324, 332 sq., 334, 364, 368. **Nutritive** (âme *) ou végétative *. — † *De la nutrition* 39.
OBJET 75-77.
ŒUVRE extérieure, ἔργον, ποίησις, 81 sq.
ΟΓΩΙ (εἶναι ἐν), être dans la totalité extensive * de...
ONTOLOGIE, **ontologique** 389 sq., 393 sq.
OPINION, δόξα 324, 390 ; dans la dialectique 227, 229-231, 234 sq. ; admise, ὑπόληψις, 162, 383.
OPPOSÉ 102, 179 ; —**ition** des concepts, exposée 128-142 (cf. *contradictoires, contraires, habitude, relation*), examinée 142-152 ; — des propositions 165-170, 194 sq., 216[1]. — † *Sur les* — 31, 131, 134[3]. Cf. *intermédiaires.*
ΟΡΓΑΝΟΝ, instrument : — de la Science 86 sq. ; — en biologie 365, 386.
ΟΡΙΣΜΟΣ, définition *.
ΟΡΟΣ, terme *.
ΟΘΕΝ Η ΚΙΝΗΣΙΣ, cause * motrice 20.
ΟΤΙ (τὸ), le fait *.
OU, ποῦ, catégorie, 101 sq.
ΟΥΣΙΑ, substance ; πρώτη, δευτέρα, première et seconde. Οὐσία de la matière 263, 265.
PANÉTIUS 69.
PANTHÉISME 300.
PARMÉNIDE 90 sq., 131, 148, 306 sq., 409. Cf. *Éléates.*
ΠΑΡΩΝΥΜΟΣ ἀπό..., dénomination * dérivée.
PAR SOI, καθ'αὑτό, 109, 113, 125, 240, 258.
PARTICULIER, ἐν μέρει, 77 ; proposition 110, 162, 168 ; passage du — à l'universel 254, 258.
PARTIES (Des) des animaux 40, 363.
PARVA naturalia, collection, 39 sq.
PASICLÈS de Rhodes, 35, 81.
PASSION, **pâtir**, πάσχειν, 101 sq. ; **patient** (intellect *). ; **passif** (cf. *qualité, verbes*) Cf. *action.*
ΠΑΘΟΣ, affection * ; παθητικαὶ ποιότητες, qualités * — ives ; πάθος καθ' αὑτο, attribut * dérivé essentiel.
ΠΕΙΡΑ, l'examen * dialectique ; πειραστική, la dialectique *.
PENSÉE et être * 94 sq., 371 sq. (cf. *connaissance)* ; —, νόησις, *opp.* ποίησις 271 ; sans organe 386 sq. ; la — est les pensées 409[4].
PÉRIPATÉTICIENS 85, 95 ; περίπατος, — τεῖν 6[3], 10 sq.

PESANTEUR 293. Cf. *lourd.*
PÉTITION DE PRINCIPE 179, 189.
PHANIAS 70.
PHILOPON (Jean) 15[1].
PHILOSOPHIE 21[1] ; — première 33 sq., 305, 394, 405, et seconde 84 sq. — Φιλοσοφία, recherche 298[1].
ΦΟΡΑ, translation *.
ΦΥΣΙΣ, nature * ; φύσει, par — 299 ; κατὰ ou παρὰ φύσιν, selon ou contre la — 312.
PHYSIOLOGUES (*Antésocratiques*) 74 sq., 77, 90, 129, 273, 282, 303 sq., 305. 308, 343, 346, 371 sq., 408.
PHYSIQUE (La) 34 sq., 82, 84 sq., 129, 135, 260, 280, 297-399, 332 sq., 363. 393. Définition — (par la matière) 120. Cf. *nature.* — *La Physique* 34, 36, 59, 269[2], 353 sq. ; I 233, III 280, VIII 315-317 et leç. XVIII.
PLAISIR 376, 387 sq.
PLANTES 366, 367 — † *Traité des* — 41.
PLATON 76-78, 91 sq., 94, 99 sq., 112, 128, 130 sq., 148 sq., 130 sq., 148 sq., 152, 154, 174 sq., 230, 236 sq., 239 sq., 271 sq., 281, 286 sq., 307, 319, 371 sq., 373 sq., 376, 384, 394, 400 sq., 407, 408-410. — † *Extraits de Platon* par A. 22, 47. — **Platonisme** 259, 399, 403 — **Platoniciens** contemporains d'A. 84[3] et Alexandrins *. *Aristote* *.
PLAUSIBLES (propositions), τὰ ἔνδοξα *.
PLOTIN 268, 407[1].
PLUSIEURS 268, 402, 408[1]. Cf. *un.*
PLUTARQUE 61 sqq.
PNEUMA 368, 380 — [Π. πνεύματος] 39.
POETIQUE (science) 82, 83 sq. — *La* — 44, 84.
ΠΟΙΕΙΝ, agir. faire ; ποίησις, réalisation * d'une œuvre ; ποιητικὸν αἴτιον, cause * efficiente ou motrice.
ΠΟΙΟΝ (τὸ), la qualité *.
POLITIQUE (écrits sur la) 43, 73. *La* — 43, 53 — Science — 84, 85 sq.
ΠΟΛΥ (ὡς ἐπὶ τὸ), ce qui se reproduit avec une certaine fréquence * 126, 193[1]. 195, 237, 359.
ΠΟΣΑΧΩΣ λεγόμενα (τὰ) 35, 68 sq. Cf. *acceptions.*
POSIDONIUS 64, 68, 71.
POSITION, θέσις 102[3], 104.
ΠΟΣΟΝ (τὸ), la quantité *.
POSSÉDER, ἔχειν, 101 sq. Cf. *avoir*, ἕξις, *habitude.*
POSSIBLE (le), τὸ δυνατόν, 193 sq., 206.
POSTPRÉDICAMENTS (Les), Catégories * ch. 10-15, 27, 102.
POSTULAT, **postuler**, αἴτημα, -εῖσθαι 175, 245 sq.
ΠΟΘΕΝ ποῖ, d'ici là. Cf. *translation.*
POURQUOI (le), τὸ διότι, 251 sq., 269.
ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ, ensemble doctrinal 30.
PRATIQUES (sciences) 82, 85 sq. ; activité pratique, πρᾶξις, 81, 356. Cf. *intellect.*

PRÉDICABLES 101. Cf. *attribut*.
PREMIER, trois sens 335, 344 sq.
PRÉMISSES, προτάσεις, διαστήματα, ὑποθέσεις, ὑπολήψεις, 162, 172.
PREUVE 11, 236.
PRINCIPES 233, 234 sq., 244, 247, 320. Cf. *immanent, inné*.
PRIVATION, στέρησις, 285, 301. Cf. *habitude*.
[*PROBLÈMES* (*Les*)] 42, 46. — Problématique 193[1].
PROJECTILES 347 sq.
PROPOSITIONS πρότασις : théorie des — 161-165 ; opérations sur les — 165-170. Cf. 97, 108-112, 140, 149, 161 sq.
PROPRE, ἴδιος 101, 113 sq., 227. Sensible — 377.
ΠΡΟΣ ἡμᾶς, par rapport à nous, 109, 255-258.
ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ (κατὰ) ἄπειρον, infini * de composition.
ΠΡΟΣ ΤΙ (τὰ), les relatifs * ; πρός τι πως ἔχειν, 105.
PROTAGORAS 403.
ΠΡΟΤΑΣΙΣ, proposition * ; προτάσεις, les prémisses *.
ΠΡΩΤΟΝ (τό), le majeur. Cf. *cause, matière*. Πρότερον, premier *.
PRUDENCE, φρόνησις, 85 sq., 383.
PSYCHOLOGIE et logique 92, 94. Cf. *âme*.
PUISSANCE, δύναμις Cf., outre les renvois à *acte* *, 263 sq., 384, 402. Les —s rationnelles et irrationnelles, 276
PYTHAGORICIENS 373 sq. — † *Sur les* — 21 sq., 281.
QUESTION, ἀπορία, difficulté *.
QUIDDITÉ, τὸ τί ἦν εἶναι, 114, 118, 120 sq., 123, 127, 238, 251 sq., 269
QUINTILIEN 46 sq.
RAISON et sensation 79, 376, 390-392, 401-404. — d'être 248 sq., 252 ; connaissance par — ou médiation (moyen*-terme).
RAISONNEMENT, 109, 113 et leç. XI, 171-187.
RAMUS 186.
RAPPORTS (ressemblance de) 99 : identité de —, universalité d'analogie * Cf. πρός ἡμᾶς.
RARE *opp*. fréquent * 240, 277. *Opp*. dense *.
RATIONALISME 407.
RÉEL, réalité 76 sq., 99, 101, 268, 314, 371 sq., 400, 401-404 ; Cf. logique * (111, 393). L'être le plus — 115, 405 410. Réalisation d'une œuvre, ποίησις, 82, 271, 272 sq Réalisme 79, 291, 296, 401.
RÉFUTATION (démonstration * par).
RÉGRESSION à l'infini 242 (328, 348).
RELATIFS, τὰ πρός τι, 27, 101, 102[3], 104 sq., 106[1]. Opposition des — 131, 132 sq., 136 sq., 140 sq., 145-148. Unité de relation ou de fonction 115 sq., 117 sq., 122 sq. Formes —ives 101. Cf. *acte*.
RÉMINISCENCE platonic. 19, 384
REMPLACEMENT successif, ἀντιμετάστασις, ἀντιπερίστασις, 286, 288, 308, 407.
RENOUVIER 148.
RENVOIS d'A. à lui-même 57 sq., 73 : — des Anciens à A. 70-72.

REPOS 301, 318, 328[1], 338 sq., 344 sq., 377. Cf. *immobilité, mouvement*.
RESPIRATION 368. *De la respiration* 40.
RHÉTORIQUE (ouvrages sur la) 31 sq. *La* — 46. † *La — à Théodecte* 32. [*La — à Alexandre*] 32, 53.
ROUTINE 236, 284. Cf. *expérience*.
ΣΧΗΜΑ, figure *.
SCIENCE 78 sq., 92, 105, 130, 171, 179, 232-235 (et dialectique *), 235-241, 242 sq., 248, 326 sq., 383, 394-400. Cf. *classification*.
SCOLASTIQUE (la) 101, 129, 164, 166, 172, 177, 182, 186, 375.
SEMBLABLE, similitude 106, 334.
SENSATION, sensible, sensorium : théorie générale 377-382 ; contient l'universel * 234 sq., 243, 384[1], 396 sq. ; — et science * 398-400 ; — et intellection * 386, 396, 401-404 ; — 105, 161, 171, 234 sq., 254, 368, 384. Cf. *accident, commun, intuition, propre*. — *De la — et des sensibles* 39. — Ame sensitive 367, 375 sq. (265, 360). Sensualisme 401, 403 sq.
SEXES 267, 367, 368 sq.
SIGNE, signification 245 sq., 248.
SIMPLE * 77 sq., 115 sq. Proposition — 110, 193 ; syllogisme — 181, 189 ; mouvement — 354 sq., 358 ; corps — 327, 354 sq.
SIMULTANÉ, ἅμα, 102, 105.
SINGULIER, καθ' ἕκαστον, 126 sq., 248, 259, 395 sq., 398 sq. Proposition singulière 163 sq., 166, 168.
SITUATION, κεῖσθαι, 102.
SOCRATE 74, 75 sq., 78 sq., 90-92, 229 sq., 236, 272, 371. Socratiques 130, 307.
SOMMEIL 321, 367, 374. — *Du — et du réveil* 40. — *Des songes, ib.*
SOPHISTES 83, 92, 130, 229 sq. Sophismes 231. — *Réfutation des arguments sophistiques* 30 (*Topiques* *, livre IX).
SOUVENT (ce qui arrive le plus). πολύ *.
SPÉCIFIQUE (unité) ou formelle, ἐν εἴδει, κατ' εἶδος 115, 126[1].
SPÉCULATION, θεωρία, 327.
SPEUSIPPE 6 (21).
SPHÈRES 300, 345, 356 sq., 360.
ΣΤΕΡΗΣΙΣ, privation *.
STILPON le Mégarique * 69.
ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ, élément *.
STOICIENS 80, 42[5], 359, 407. Cf. *Chrysippe*.
STRABON 52 sq., 60 sqq., 65.
STRATON de Lampsaque 62, 69, 71.
STYLE d'Aristote 19 sq., 47.
SUBALTERNES 167 ; subalternation 179.
SUBCONTRAIRES 166.
SUBJECTIVISME 97.
SUBSOMPTION 180.
SUBSTANCE, οὐσία, [τὸ τόδε, τὸ τί ἐστι. Catégorie 98, 101, 102 sq.,

121, 393 sq. ; première et seconde 94, 98, 103, 105, 178[2], 265, 402 ; sujet * des contraires 103, 309, 362, 402 ; *opp.* accident 113 ; — et concept 114, 127 ; trois sens 403 ; sensible, périssable ou non, et suprasensible 125, 354, 359 ; composée * (unité * de forme et matière) ou formelle 119. — Cf. 127, 267 sq., 312, 316 sq.
SUBSTANTIF 101, 140.
SUCCESSION causale 272 sq., 274 sq.
SUJET, τὸ ὑποκείμενον *, τὸ δεκτικόν * : du changement 261 sq., 264 sq., 267 sq. ; identité de — 134 ; — et objet 371, 409 sq. Cf. ἀδυναμία *attribut, contradiction, substance.*
ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΣ, accident *, attribut *.
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ, conclusion *.
ΣΥΜΠΛΟΚΗ, liaison *.
ΣΥΝΕΧΗΣ, continu *.
ΣΥΝΟΛΟΝ (τὸ), συνόος οὐσία, substance formée par la réunion d'une matière et d'une forme.
ΣΥΣΤΟΙΧΙΑ, série ou colonne de termes 145.
SYLLA 61.
SYLLOGISME : nature 172-175 ; principe 175-181 ; figures * 181-187. —s modaux * ; réciprocation du — 189 ; fondé sur des signes *ib.* ; — de l'essence 250, 252 sq. ; — inductif 255 ; — du désirable 389 sq. — Cf. 79, 91, 93, 95 sq., 96 sq., 108 sq., 110, 112, 162, 167, 226. Cf. *hypothèse.*
SYNONYMES, τὰ συνώνυμα, 97.
TAUTOLOGIE 161.
ΤΑΥΤΟΝ ἀριθμῷ, identité numérique *.
TECHNOLOGIE 83.
TEMPS 280 sq., 283, 294-296, 319, 340 sq., 399, 408 ; — et mouvement 319, 343 sq.
TERMES ὅροι, 108, 110, 112, 140 ; du syllogisme 172.
TERRE 328, 354, 360 sq. ; élément 367.
THALÈS 77, 90. Cf. *Physiologues.*
THÉOCRITE de Chios 3[2], 8[3].
THÉOLOGIE 34, 82, 405.
THÉOPHRASTE 21[3], 28 sq., 31, 34, 37, 41 sq., 59-61, 65, 68-70, 131, 170.
THÉORÉTIQUES (sciences) 82, 84 sq.
THÈSES, θέσεις, 244 sq. — Cf. *position.*
TI ἔστι (τὸ), la substance, le genre — τὸ τί ἦν εἶναι, la quiddité *.
TIMÉE de Tauroménium 3, 6 sq.
TO ΔE τι la chose individuelle * ; τόδε (τὸ), la substance * (116[1]).
TOPIQUE 30 sq. — *Les —s* 29, 46 sq., 226-228. — Cf. *matière.*
TOUCHER 361, 367 sq., 379-380 sq., 396[3].
TOUT, (ὅλον *) et parties 75 sq., 78. Cf. κατὰ παντός.
TRANSCENDANCE 372, 386 sq., 395 ; **transcendentaux** 100 sq., 135.
TRANSLATION, φορά, πόθεν ποῖ, 311, 313 sq., 321, 334-336 ; — rectiligne 336-340, 341 sqq., 355, 359 sq. ; circulaire 318, 342-346, 349-352, 355, 358, 360.

ΤΡΟΠΟΣ, mode .
TYRANNION 53, 61, 63 sq.
UN, ἕν *, 100 sq. ; — et plusieurs 130 ; unité immédiate (εὐθὺς ὅπερ ἕν τι) 116 ; numérique * ; immanente et transcendante ; — d'analogie * ; — d'une matière et d'une forme 115, 119, 317, 403 sq. — L' — dans Platon 77, 99.
UNIFORME (mouvement) 345, 348.
UNIVERSEL, **universaux**, καθόλου, 35, 75, 77-79, 99 sq., 103, 125 sq., 127, 180, 234 sq., 258, 383, 394-400, 407 — Propositions — les 110, 163 sq. — Cf. *analogie, cause, nécessaire, sensation.*
ΥΠΑΡΧΕΙΝ avec le dat., appartenir * à (ἐνυπάρχειν) ; ὑπάρχοντα καθ' αὑτά, attributs * essentiels. Cf. propositions *assertoriques* *.
ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ (τὸ), le sujet * ; εἶναι καθ' —ου, être attribut * d'un — ; ἐν —ῳ, résider dans un — 98 sq., 103.
ΥΠΟΛΗΨΙΣ, jugement * (383, 385) ; opinion * admise, prémisse *.
ΥΠΟΘΕΣΙΣ, hypothèse *, prémisse * ; ἐξ —έσεως (ἀνάγκη *), (συλλογ., syllogisme fondé sur un postulat non démontré).
VAIN (la nature ne fait rien en) 299 sq. (320).
VASE (l'espace est comme un) 289 sq.
VÉGÉTATIVE (âme) 367, 375 sq. (265, 360).
VERBES 140, 154 sq., 199, 161 ; — actifs, passifs, intransitifs 101.
VIDE 280, 292-294.
VIE 353, 363-365 ; le vivant suprême 407-410.
VISION 380, 387, 396[3].
VRAI 160, 167, 229, 231, 235. Vérités éternelles 320. Cf. *erreur.*
VOLONTÉ 390[3].
XÉNOCRATE 6, 8, 21, 307, 374.
XÉNOPHANE (÷ *Contre* —) 21. Cf. *Éléates.*
ZENON d'Élée * 229, 283, 286, 287 sq., 289, 298.

TABLE DES MATIÈRES

		Pages
Avant-propos		v
I.	— Vie d'Aristote	1
II.	— Les catalogues des écrits d'Aristote. Ses écrits non scientifiques, ses œuvres de jeunesse et en particulier ses dialogues	13
III.	— Ouvrages scientifiques d'Aristote	25
IV.	— Les diverses classes des écrits d'Aristote. Les écrits publiés et les autres	45
V.	— Histoire des écrits scientifiques d'Aristote. Date de leur composition	60
VI.	— Point de départ de la pensée d'Aristote. Divisions du système. Plan de l'exposition	74
VII.	— Nature de la logique. Les catégories	90
VIII.	— Le concept	108
IX.	— L'opposition des concepts	128
X.	— Le jugement	153
XI.	— Le raisonnement	171
XII.	— Les syllogismes modaux	188
XIII.	— Dialectique et science	226
XIV.	— Axiomes, définitions, induction	242
XV.	— Les quatre causes. Le hasard	260
XVI.	— L'infini, l'espace, le vide, le temps	280
XVII.	— Nature et mouvement	297
XVIII.	— Le mouvement et le premier moteur	315
XIX.	— Le monde	353
XX.	— L'âme	371
XXI.	— Théorie de l'Être	393
Index alphabétique		414

LAVAL. — IMPRIMERIE L. BARNÉOUD ET Cie.

